

Les sociétés musulmanes africaines

Robinson

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



Les sociétés musulmanes africaines

Configurations et trajectoires historiques

David Robinson



KARTHALA

Ce livre éclaire simultanément les processus d'islamisation de l'Afrique et d'africanisation de l'islam. Il analyse les multiples configurations dans lesquelles les musulmans d'Afrique inscrivent leur action depuis plus d'un millénaire. Récusant la vision d'un Islam étranger à l'Afrique et dont l'expansion suivrait un modèle linéaire, l'historien américain David Robinson décrit la formation d'espaces musulmans originaux, dans des contextes particuliers, qui étaient soit païens, soit chrétiens, soit même déjà musulmans.

Il raconte les luttes menées dans un esprit de réforme et d'où naquirent le sultanat du Maroc ou le califat de Sokoto (Nigeria). Il montre la façon dont l'islam était pratiqué en bonne entente avec des rois païens comme dans l'Ashanti (Ghana) ou dans un contexte de compétition comme au Buganda (Ouganda) où ils se trouvaient confrontés à des néophytes chrétiens. Autre cas étudié, celui de l'Éthiopie où l'islam coexista plus ou moins bien avec le christianisme, religion revendiquée des milieux dirigeants, alors qu'une première pénétration venant de La Mecque avait atteint cette région en 615, peu avant l'Hégire.

L'ouvrage se termine par des chapitres sur l'État du Mahdi au Soudan et sur la confrérie transnationale des Mourides au Sénégal, ainsi que sur la place des Africains dans l'islam contemporain : ils forment actuellement le quart de la population musulmane mondiale.

Tout au long de récits très vivants, le lecteur est guidé par des cartes et des illustrations. Chaque chapitre est suivi de conseils de lectures complémentaires, mettant en regard les bibliographies anglophones et francophones, ce qui fait de cet ouvrage un excellent outil de travail pour les étudiants, les enseignants et les chercheurs.

David Robinson mène depuis plus de trente années des recherches sur l'Islam en Afrique de l'Ouest, à Yale University et depuis 1978 à Michigan State University où il a reçu le titre de University Distinguished Professor of History en 1992. Il a été fait Docteur honoris causa à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar en 2007. Ses livres les plus marquants ont été traduits en français aux éditions Karthala : La Guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan français au XIXe siècle et Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie 1880-1920.

Cet ouvrage est traduit et publié avec le concours
du Centre national du Livre

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>

Couverture : Lab Wat (Simon Gleonec).

Le format ePub a été préparé par Isako
www.isako.com
à partir de l'édition papier du même ouvrage

Avec le soutien du



www.centre nationaldulivre.fr

© Éditions KARTHALA, 2015
(Première édition papier, 2010)
ISBN : 978-2-8111-2005-4

David Robinson

**Les sociétés
musulmanes africaines**

**Configurations et trajectoires
historiques**

Édition française revue et complétée
par Jean Schmitz et Jean-Louis Triaud

Traduit de l'anglais par Roger Meunier

Éditions KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris

Cet ouvrage est la traduction de *Muslim Societies in African History*,
Cambridge University Press, New York, 2004.

Les sociétés musulmanes africaines est le premier titre de la collection 4 Vents, destinée à publier des ouvrages de synthèse sur des questions cruciales de notre temps, à l'intention du premier cycle universitaire et des publics intéressés.

Pour Rudite et Dudleigh

Avertissement

La bibliographie et les lectures complémentaires présentées à la fin de chaque chapitre de *Muslim Societies in African History* étant destinées à un public universitaire anglophone, Jean-Louis Triaud (professeur émérite d'histoire de l'Afrique, Université de Provence) a composé pour le présent ouvrage la bibliographie francophone correspondante en l'enrichissant grâce à sa connaissance du champ de l'islam africain. Elle a été légèrement complétée, en particulier pour les premiers chapitres sur les institutions de base de l'islam, par des spécialistes de l'islam du Proche-Orient et du Maghreb (Sabrina Mervin, Abdel Wedoud Ould Cheikh, François Pouillon...) et actualisée à la demande de Jean Schmitz (IRD, Centre d'études africaines et IISMM, EHESS). Cet effort bibliographique prolonge la traduction d'un nombre significatif d'ouvrages anglo-saxons sur les sociétés musulmanes africaines, ceux-ci témoignant du dynamisme des *African Studies Centers* des universités américaines. Cette mise en parallèle révèle également la vitalité scientifique et éditoriale de la production en langue française comme de celle d'autres pays européens (Italie, Allemagne). Traduction et bibliographie visent à faire de cet ouvrage un véritable outil de travail pour les étudiants et les chercheurs.

Remerciements

Ce livre répond à une requête de Martin Klein : écrire une histoire de l'islam en Afrique à l'intention d'étudiants débutants. Relever un tel défi s'est révélé, d'un bout à l'autre, aussi ardu que passionnant. J'espère proposer une nouvelle approche sinon apporter du neuf dans un domaine déjà largement défriché. La rédaction de ce livre m'a permis d'appréhender de façon différente les matériaux sur lesquels je travaille et j'enseigne. J'avais déjà participé, sous la direction de Nehemia Levtzion et Randall Pouwels, à un projet sur le même thème, publié sous le titre *A History of Islam in Africa* (Ohio University Press, 2000), ce qui m'a beaucoup appris. Nehemia occupait la chaire Hannah à la Michigan State University, en tant que professeur invité, au moment où l'ouvrage est sorti. Au cours de l'une de nos séances de travail, il m'a dit qu'il aurait peut-être dû intituler leur livre *Muslim Societies in African History*. Je commençais à réfléchir sur ce sujet à l'époque et, en accord avec Martin, j'avais justement adopté ce titre, qui évoque de manière commode et efficace l'histoire de la foi musulmane et de ses pratiquants dans les territoires immenses du continent africain.

J'ai tiré profit d'un certain nombre de remarques de mes amis et de mes collègues sur le projet initial et ses différentes versions. Je tiens à remercier Martin, bien sûr, mais aussi Kevin Brown, Tim Carmichael, Mamadou Diouf, Alan Fisher, Bill Freund, Elaine Hutson, mon très regretté collègue Harold Marcus, Jonathan et Marie Miran, Ahmed Sikainga, Ray Silverman, Charles Stewart, Ehud Toledano, et Brian Yates. Je dois des remerciements tout particuliers aux étudiants de Tim, rencontrés lors du séminaire de Smith College durant l'hiver 2003, Autumn Barr, Sasha Berkoff, Emmi Felker-Quinn, Jessica Keating, Jessica Quinn, Maya Ramos, et Kavita Venkatesan, qui ont pris le temps de lire le manuscrit et de me faire part de leurs réactions. Ray Silverman m'a guidé dans le choix des illustrations et m'a fait d'excellentes suggestions. Suzanne Miers, Al et Polly Roberts, Doran Ross, et le Fowler Museum of Cultural History de l'UCLA m'ont aimablement autorisé à utiliser des illustrations provenant de leurs collections. Que soit également exprimée ici toute ma gratitude envers Ellen White du MSU Geography Department, pour la préparation des cartes, et Alla Winters, l'éditrice de la version originale en anglais, pour l'intérêt qu'elle a porté jusqu'au bout à la publication de cet ouvrage.

Pour la version française, je voudrais surtout remercier mes collègues Jean Schmitz – qui a eu l'idée d'une traduction à l'usage des étudiants francophones – et Jean-Louis Triaud – qui a eu la bonté et la sagesse de préparer les bibliographies à partir des sources françaises, mais aussi les Éditions Karthala et leur directeur Robert Ageneau, Roger Meunier qui a bien

voulu transposer ma pensée en français, Geneviève Knibiehler pour son précieux travail de relecture-correction, et enfin mon université, la Michigan State University, représentée par son doyen, qui a accepté, grâce au soutien de mes collègues Mark Kornbluh et David Wiley, de soutenir financièrement ce projet.

Introduction

Européens et Nord-Américains ont toujours éprouvé quelque difficulté à comprendre l'islam, et plus encore les sociétés musulmanes et les musulmans ; la difficulté est bien plus grande lorsqu'il s'agit de comprendre les sociétés musulmanes d'Afrique et la place qu'elles occupent dans l'histoire de ce continent. La tâche est tout aussi ardue pour les non-Occidentaux élevés dans la tradition occidentale, y compris pour beaucoup de musulmans. Toutes ces difficultés se trouvent en outre aggravées par les événements du 11 septembre 2001, leurs révélations et leurs répercussions diverses.

De tels obstacles peuvent sembler étranges étant donné les relations étroites qui unissent l'islam et la tradition judéo-chrétienne, relations sur lesquelles s'est construite en grande partie l'histoire de l'Europe et du monde. Il ne serait pas déplacé de parler de tradition « judéo-christiano-islamique » – j'utilise pour ma part le qualificatif « abrahamique » qui est moins pesant. L'islam honore Abraham (Ibrahim) de même que les autres figures prophétiques de l'Ancien Testament, y compris Jésus ; il considère Muhammad comme le dernier d'une longue chaîne de prophètes. L'accent que met l'islam sur un Dieu moral et transcendant doit beaucoup à ce qui l'a précédé. Des communautés juives et chrétiennes étaient présentes à La Mecque et dans les autres parties de la péninsule arabique à l'époque de la jeunesse de Muhammad. La proximité et la parenté entre leurs traditions ont favorisé la compréhension entre les communautés, mais elles ont été aussi des sources de conflit.

Pour expliquer ces difficultés de compréhension, j'évoquerai justement, en premier lieu, le conflit ou plutôt les conflits qui sont apparus entre les trois sociétés, musulmane, chrétienne et juive, et même au sein de chaque communauté. Les premiers conflits survinrent au septième siècle de notre ère, quand les armées musulmanes envahirent une grande partie du monde méditerranéen, que l'Europe considérait comme le foyer de sa culture originelle. Du côté occidental, les musulmans s'emparèrent de la péninsule ibérique, et pénétrèrent dans ce qui est aujourd'hui la France en franchissant les Pyrénées ; ils posèrent les fondements d'une culture musulmane andalouse, ou hispanique, qui allait être florissante pendant des siècles.

Les musulmans pénétrèrent en Europe à partir de deux autres endroits. Des armées, basées dans ce que nous pouvons appeler la Tunisie, occupèrent la Sicile et les parties méridionales de la péninsule italienne. La troisième avancée, menée par des Turcs ottomans, se fit au détriment de l'Empire Byzantin et se termina, au bout de plusieurs siècles, par la prise de Constantinople en 1453. Elle eut pour résultat la création de l'Empire ottoman

dont je parlerai beaucoup tout au long de ce livre.

Les manuels occidentaux présentent souvent ces trois offensives militaires et culturelles comme des invasions – et des menaces pour la culture européenne. Une telle interprétation découle pour une grande part des affrontements que nous appelons les Croisades. À partir de la fin du ^x^e siècle, des Européens, encouragés par le pape et les dirigeants des cours européennes, organisèrent des expéditions en direction du Moyen-Orient. Leur objectif était de « reprendre » la Terre Sainte du Nouveau et de l'Ancien Testament, et en particulier Jérusalem, aux musulmans arabes et turcs qui occupaient la région. Les armées européennes prirent le prétexte de leur motivation religieuse pour amasser des richesses matérielles, se distinguer par des prouesses militaires et assujettir non seulement les musulmans mais aussi les chrétiens orthodoxes orientaux au contrôle des « Francs ». Tout ceci au nom de la foi. Cependant, les chrétiens occidentaux se heurtèrent à une forte résistance de la part des musulmans ; Saladin, devenu un héros pour avoir libéré Jérusalem du contrôle des Francs à la fin du ^{xii}^e siècle, en est un brillant exemple.

L'héritage des Croisades est très lourd : elles ont engendré une hostilité réciproque et ont favorisé la construction de stéréotypes. Pour beaucoup d'Européens, Muhammad est devenu un imposteur et l'islam une hérésie. Les musulmans étaient l'ennemi. Quand les souverains de Castille et d'Aragon entamèrent leur poussée vers le sud au ^x^e siècle pour créer l'Espagne moderne, ils reprirent le vocabulaire des Croisades et qualifièrent leur campagne de « reconquête » au nom du christianisme. Ils expulsèrent tous les musulmans et les juifs, qui durent fuir vers les côtes de l'Afrique du Nord et vers l'Empire ottoman. Les Espagnols et les Portugais avaient conservé cette mentalité de croisés quand ils se lancèrent dans leur expansion autour du globe, aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles. À la même époque, les souverains de la Russie moscovite adoptèrent une attitude semblable pour conquérir les territoires occupés par des sociétés musulmanes. Beaucoup d'Européens partageaient la conviction que l'islam constituait à la fois une menace et une distorsion de la tradition judéo-chrétienne.

De leur côté, les musulmans n'ont pas échappé à ces stéréotypes. De leur point de vue, l'expansion européenne des cinq derniers siècles s'est faite, comme les Croisades, à leurs dépens. Ils célèbrent non seulement la victoire de Saladin mais aussi la prise de Constantinople et l'émergence de l'Empire ottoman face à l'hégémonie occidentale. La brève invasion de l'Égypte par Napoléon, qui révéla la faiblesse militaire et culturelle du monde musulman, fut une insulte à leur fierté. Au ^{xix}^e siècle la présence européenne se fit de plus en plus envahissante, et aboutit à l'occupation occidentale de la majeure partie des « terres d'islam ». Une bonne part du ressentiment qu'expriment certains musulmans à l'égard de l'Occident tire son origine de cette expansion et de cette domination.

La seconde partie de ma réponse concernant les difficultés de

compréhension entre les deux mondes, est précisément cette domination occidentale, qui prit d'abord la forme d'un pouvoir colonial, puis celle d'une supériorité technologique et d'une emprise hégémonique sur les « terres d'islam ». Après la Première Guerre mondiale, les puissances occidentales européennes et la Russie contrôlaient presque tout le monde musulman à l'exception de la Turquie, de l'Iran, de l'Afghanistan et de certaines parties de la Chine, de la péninsule Arabique et de l'Éthiopie. Les Britanniques, les Français, les Russes, les Hollandais, les Italiens, les Espagnols se présentaient comme des « puissances musulmanes », autrement dit exerçant une autorité impériale sur des sujets musulmans. Les gouvernements coloniaux acceptaient l'identité musulmane de leurs sujets, mais ils les traitaient avec condescendance ; ils créèrent des institutions parallèles, dans les domaines du droit, de l'éducation et du commerce, pour les non-musulmans ou les résidents européens. Le souvenir de cette condescendance a survécu au pouvoir colonial ; il nourrit la colère qui s'est exprimée de façon si violente le 11 septembre 2001.

La dernière partie de ma réponse concerne l'Afrique. Du point de vue de l'Occident et des Méditerranéens, l'Afrique est « noire » et coïncide avec la partie du continent située au sud du Sahara – l'Afrique subsaharienne. Hors du continent, la plupart des savants, des étudiants et des personnes ayant accès à une information sur le sujet ne considèrent pas l'Afrique et les Africains comme musulmans. Ou bien ce sont pour eux des musulmans peu orthodoxes, puisque récemment convertis, et qui ne comptent pas beaucoup dans l'histoire de l'islam.

Toutes ces vues erronées restent largement partagées, souvent même dans des lieux très prestigieux. Samuel Huntington, éminent représentant des sciences sociales à Harvard, est un exemple éloquent de la façon de penser à la fois réfléchie et irrationnelle que partagent beaucoup d'intellectuels de tradition occidentale. Dans *Le Choc des civilisations*, publié en 1996 et traduit en 1997, il voit l'Afrique comme un ensemble de civilisations faibles. En même temps, il envisage la « tradition islamique » comme puissante, fière d'elle-même, et potentiellement dangereuse pour l'Occident. Dans le sillage de la Guerre froide, il déclare que « la grande majorité des conflits civilisationnels ont eu lieu sur la frontière en forme de U qui sépare les musulmans des non-musulmans de l'Europe à l'Afrique ». Bien qu'il n'ait pas pu attribuer la destruction des tours du World Trade Center au courant majoritaire de l'islam, il était enclin, comme le sont une pléiade d'auteurs influents et de responsables politiques, à considérer l'islam comme hostile et l'Afrique comme hors-sujet.

Dans ce livre, j'espère pouvoir remettre en question ces affirmations. L'islam est vieux de presque quatorze siècles. Il est « ancien » tout autant en Afrique subsaharienne qu'en Afrique du Nord et il s'y est exprimé sous des formes diverses. La plupart des musulmans africains se sont toujours considérés comme pieux et honnêtes dans leurs pratiques. Ils ont façonné

leurs propres « orthodoxies » et leur histoire est essentielle pour comprendre non seulement la diversité du monde islamique mais aussi son aspiration à l'unité ; elle peut servir d'antidote à beaucoup d'interprétations du 11 septembre. Elle constitue un ensemble de traditions culturelles qui ont tout autant de points en commun que de différences avec les trajectoires des sociétés occidentales. Toute personne cultivée décidée à jouer un rôle dans la marche du *xxi*^e siècle devrait comprendre cela.

Plus d'un milliard d'individus à travers le monde se considèrent comme musulmans. En Europe et aux États-Unis, l'islam est devenu la seconde religion en nombre de pratiquants. Cela ne comprend pas seulement ceux qui ont migré d'Afrique, du Moyen-Orient ou d'Asie et leurs descendants, mais aussi des gens d'origine occidentale. En Afrique, les estimations les plus solides montrent que les musulmans sont aussi nombreux que les chrétiens. Près de la moitié du continent est musulmane et la moitié de ceux qui professent cette croyance utilisent d'autres langues que l'arabe. Les musulmans africains dans leur ensemble constituent presque un quart de la population islamique mondiale. Dans ce livre, je traite beaucoup de la diversité et du « pluralisme » de la pratique islamique en Afrique. Je ne parle pas pour autant d'« *islams* » au pluriel, en raison de l'aspiration à l'unité et à la pratique commune qui caractérise la foi musulmane et ses fidèles.

Ce livre débute par les commencements de l'islam, la vie de Muhammad et la vision que Dieu a transmise par son intermédiaire, puis il évoque les institutions créées par lui et ses successeurs au cours des premières générations de la nouvelle religion. Viennent ensuite quatre chapitres qui sont une exploration générale des sociétés musulmanes en Afrique. Dans les chapitres 3 et 4, je me suis intéressé à la façon dont l'islam s'est diffusé et à la façon dont les Africains se le sont approprié. Le chapitre 5 examine les relations des sociétés musulmanes avec les différentes formes de traite des esclaves qui ont affecté l'Afrique, tandis que le chapitre 6 étudie la manière dont les Occidentaux ont forgé leur vision à la fois de l'islam et de l'Afrique. Je m'intéresse ensuite à deux des plus anciennes « nations » d'Afrique, le Maroc et l'Éthiopie, et à la manière dont les musulmans y ont fait leur chemin, le premier se présentant comme une société et un État manifestement musulmans, le deuxième comme un ensemble manifestement chrétien. Après quoi je consacre deux chapitres à la période précoloniale en Afrique subsaharienne (autrement dit la période qui précède la fin du *xix*^e siècle). Enfin, j'examine trois configurations de pouvoir colonial, européen et autre, ainsi que les formes de résistance à ces dominations, avant de rassembler ces différents éléments dans une conclusion.

Bibliographie et lectures complémentaires

Il existe, en français, de nombreux ouvrages de référence sur l'islam et les sociétés musulmanes. Pour une approche historique générale, notamment sur l'histoire des grands califats, voir André MIQUEL, *L'Islam et sa civilisation* (avec la collaboration de Henry Laurens, Armand Colin, 2003 [1^{re} éd. 1968]) ; Janine et Dominique SOURDEL, *Dictionnaire historique de l'Islam* (PUF, 2004) ; Dominique SOURDEL, *L'islam médiéval. Religion et civilisation* (PUF, 2005).

Parmi les meilleures introductions disponibles, il convient de citer Louis GARDET, *L'Islam, religion et communauté* (Desclée de Brouwer, 2002 [1964] – présentation de Malek Chebel). On y ajoutera Rochdy ALILI, *Qu'est-ce que l'Islam ?* (La Découverte, 2004 [1996]), et Anne-Marie DELCAMBRE, *L'Islam* (La Découverte, 1999), enrichi de belles photos et de témoignages et documents. Ouvrages sérieux, maniables et dépourvus de visées apologétiques ou polémiques.

La bibliographie en langue française sur l'islam subsaharien reflète des tendances analogues à celles de la bibliographie en langue anglaise. L'islam « périphérique » (Indonésie...) a d'abord été ignoré ou réduit à la portion congrue dans les ouvrages généraux traitant de l'histoire du monde musulman, comme l'illustre le livre de Samuel HUNTINGTON, *Le choc des civilisations* (trad. de l'anglais (USA) par J.-L. Fidel et al., Odile Jacob, 1997) dont est tirée la citation de la présente introduction. Néanmoins l'islam subsaharien a pris progressivement sa place dans ce type d'ouvrages. On citera notamment : Robert MANTRAN (dir.), *Les grandes dates de l'Islam* (Larousse, 1990), et le tome 1 de Jean-Claude GARCIN et al., *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, x^e-xv^e siècle* (PUF, coll. « Nouvelle Clio », 1995).

Sur l'islam en Afrique subsaharienne, le livre de Vincent MONTEIL, *Islam noir* (Seuil, 1980) reste utile par les informations qu'il contient, les multiples pistes qu'il ouvre et par son approche empathique qui rompt avec la littérature antérieure de surveillance. On peut y ajouter Guy NICOLAS, *Dynamique de l'islam au sud du Sahara* (Publications Orientalistes de France, 1981) ; René LUC MOREAU, *Africains musulmans. Des communautés en mouvement* (Présence africaine – INADES, 1982) ; Christian COULON, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique* (Karthala, 1983) qui traite plus précisément du Sénégal ; et Joseph CUOQ, *Les musulmans en Afrique* (Maisonneuve et Larose, 1993).

Le livre récent dont cet ouvrage ambitionne de restituer une synthèse condensée est la véritable somme de vingt-quatre contributions éditée par Nehemia LEVTZION et Randall POWELS (eds), *A History of Islam in Africa* (Ohio University Press, 2000). Cet ouvrage écrit par les meilleurs spécialistes de chaque thème ou région tient compte du rééquilibrage entre l'historiographie de l'islam en Afrique de l'Ouest et celle plus récente de l'Afrique de l'Est. En ce qui concerne la place de l'Afrique après le 11 Septembre, on consultera Aminah MOHAMMAD-ARIF et Jean SCHMITZ (dir.), *Figures d'Islam après le 11 septembre. Disciples et martyrs, réfugiés et*

migrants (Karthala, 2006). L'évolution de l'islam réformiste ou islamiste depuis le 11 Septembre a fait l'objet d'une synthèse à l'échelle du continent éditée par Benjamin SOARES et René OTAYEK, *Islam, État et société en Afrique* (Karthala, 2009).

Autant de titres, autant d'approches très variées, parfois datées, du fait islamique en Afrique au sud du Sahara, avec une accélération éditoriale significative à partir de 1979 (révolution islamique iranienne). Ce développement n'est pas encore couronné par de nouveaux travaux de synthèse. On remarquera cependant des travaux récents qui ont vocation à la synthèse, en dépit de leurs titres apparemment plus spécialisés : Adriana PIGA (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara* (Karthala, 2003) ; Adriana PIGA, *Les voies du soufisme au sud du Sahara. Parcours historiques et anthropologiques* (Karthala, 2006), qui ouvre de multiples dossiers débordant le seul thème du soufisme. On y ajoutera la présentation « structurale » de Jean SCHMITZ, « L'islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles » (in Emmanuel GRÉGOIRE et Jean SCHMITZ (dir.), *Afrique noire et monde arabe. Continuités et ruptures, Autrepart*, n° 16, p. 117-138).

Sur la connaissance de la géographie humaine, voir Alain DUBRESSON, Jean-Yves MARCHAL et Jean-Pierre RAISON (dir.), *Les Afriques au sud du Sahara* (Belin-Reclus, coll. « Géographie universelle », 1999 [1994]). Sur l'histoire de l'Afrique subsaharienne, voir Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire. Permanences et ruptures* (Payot, 1985) ; Catherine COQUERY-VIDROVITCH et Henri MONIOT, *L'Afrique noire, de 1800 à nos jours* (PUF, coll. « Nouvelle Clio », 2005) ; Elikia MBOKOLO, *L'Afrique noire. Histoire et civilisation* (Hatier, 1992, 2 vol.). Ces ouvrages offrent une approche subsaharienne, et non continentale.

Plus continentale est l'*Histoire générale de l'Afrique*, instrument utile édité en plusieurs langues européennes et africaines (éditions UNESCO/Edicef/Présence africaine, 1980-1998, 8 vol., rééditions et versions abrégées). La qualité des volumes et des contributions est inégale. D'autre part, le livre de John ILIFFE, *Africans : The History of a Continent* (1995), qui offre une mise en perspective de l'histoire de l'ensemble du continent non limitée à l'Afrique subsaharienne, est traduit en français : *Les Africains. Histoire d'un continent* (Aubier, 1997).

On n'oubliera pas les encyclopédies spécialisées. Il existe une version française de l'*Encyclopédie de l'Islam*, à laquelle on se reportera pour les définitions doctrinales, les biographies et les mises au point historiques (Brill, 1960-2005, 12 vol.). On pourra consulter aussi Jean-Louis TRIAUD, « L'Afrique de l'Ouest islamisée » (*Encyclopædia Universalis*, 1995, corpus 1, p. 481) et « L'islam d'Afrique noire » (in Frédéric LENOIR et Ysé TARDAN-MASQUELIER (dir.), *Encyclopédie des religions*, Bayard, 1997, t. 2, p. 796-800). Enfin, la collection de la revue annuelle *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* (n° 1 à 18, 1987-2004), prolongée par une nouvelle série (n° 1, « Nouveaux espaces », Indes Savantes, 2007), offre de nombreux articles

spécialisés de chercheurs débutants et confirmés sur l'ensemble du champ.

PREMIÈRE PARTIE

**LE CONTEXTE HISTORIQUE
ET INSTITUTIONNEL**

Muhammad et la naissance de l'islam

Il existe plusieurs façons d'appréhender l'émergence et le développement de l'islam. Dans ce livre, j'utilise deux d'entre elles : l'approche institutionnelle et l'approche historique. Le chapitre deux se réfère à la perspective institutionnelle tandis que ce premier chapitre présente le personnage clé de l'émergence de la religion islamique, Muhammad, ainsi que le contexte dans lequel la foi musulmane est apparue. Je pense qu'il est utile d'appréhender la doctrine islamique à la lumière de l'Histoire pour comprendre comment les croyances et les pratiques se sont constituées.

Le cadre de la vie de Muhammad

Muhammad a vécu entre 570 et 632 de l'ère chrétienne. Il n'est devenu un personnage public qu'à une période relativement tardive de son existence, contrairement à Jésus de Nazareth. Sa vie s'est déroulée dans une région appelée Hedjaz (la partie occidentale de la péninsule Arabique qui est l'actuelle Arabie Saoudite), située de l'autre côté de la mer Rouge par rapport à l'Afrique. Le Hedjaz avait des relations avec les deux puissances dominantes de l'époque : l'Empire byzantin ou Empire romain d'Orient, qui contrôlait la Méditerranée orientale et l'Empire sassanide, centré sur l'actuel Iran. Il était situé plus au sud, à l'extérieur, à la périphérie de ces deux États. En matière de religion, il présentait une grande diversité : des juifs, des chrétiens et d'autres communautés monothéistes s'y côtoyaient, mais aussi des adeptes de cultes locaux, que les musulmans qualifieraient plus tard de « païens ». Muhammad en vint à adopter une orientation monothéiste mais sans être issu d'une tradition précise, contrairement à Jésus dont on peut dire qu'il était enraciné dans la pratique judaïque avant de la dépasser.

La plupart des habitants du Hedjaz étaient des Bédouins, des nomades vivant dans le désert. Ils étaient organisés en clans et en groupes familiaux peu différenciés par la richesse ou le statut. Au sein de ces groupes, les hommes dominaient la vie publique ; ils élevaient des chameaux, indispensables à leur survie, lançaient des razzias et se battaient contre les autres clans pour la possession de ressources clés comme les territoires montagneux, les oasis et les routes de commerce. Les conflits étaient incessants mais se résolvaient temporairement quand un groupe réussissait à asseoir sa suprématie, généralement sans grandes pertes en vies humaines.

Parfois les clans nomades réglaient leurs différends par l'intermédiaire de médiateurs, regroupés le plus souvent autour des sanctuaires religieux de La Mecque, qui était le centre urbain le plus important du Hedjaz. La Mecque et le Hedjaz étaient des lieux de pluralisme religieux ; Muhammad les qualifierait plus tard de polythéistes. La ville était au carrefour des routes caravanières entre la Méditerranée et le Yémen. Elle offrait à la fois un grand marché, un lieu d'étape, des services de médiation et un pèlerinage organisé autour de la Kaaba, énorme pierre noire, dressée au milieu de la ville. Sa communauté marchande était très impliquée dans le commerce tout au long de la rive occidentale de la péninsule Arabique ; elle assurait la promotion des sanctuaires mais aussi des services offerts par la ville, comme une chambre de commerce. Un certain nombre de familles marchandes s'étaient considérablement enrichies. Parmi elles, certaines appartenaient au clan des Qurayshites dans lequel était né Muhammad.

Muhammad grandit, par conséquent, dans un milieu où se côtoyaient deux sociétés. L'une était nomade, habituée à l'environnement immense du désert ; elle vivait sous des tentes, bougeait sans cesse et élevait des chameaux. Le principal problème des nomades, du moins selon le point de vue développé plus tard par l'islam, était leurs dissensions. L'autre société était urbaine, organisée autour du commerce, des cérémonies et de l'accueil des caravanes guidées et protégées par les clans de nomades. Son problème fondamental était sa division en classes et plus précisément l'exploitation des pauvres par les riches.

Parmi les Qurayshites, Muhammad n'occupait pas une position de premier plan. Il dut sa réussite comme marchand au parrainage d'une femme plus âgée que lui, Khadija, qui possédait une expérience commerciale et des biens matériels. Elle investit ses ressources dans son jeune protégé et lui permit de sillonner les routes reliant les marchés méditerranéens au Yémen. Ayant perçu l'intelligence et les grandes capacités de son homme de confiance, elle l'épousa et lui donna quatre filles, dont Fatima, la seule dont les enfants vécurent jusqu'à l'âge adulte. Khadija fut également la conseillère de Muhammad au moment où sa vie prit un tournant décisif. Ce dernier avait pris l'habitude de se rendre chaque année dans une région de montagne proche de La Mecque pour méditer et jeûner. Au cours d'une de ces retraites, alors qu'il avait largement dépassé la trentaine, il reçut de Dieu des révélations concernant les problèmes de justice et d'inégalité sociale mentionnés plus haut. Khadija, se portant garante de ces révélations, l'encouragea à s'engager dans une nouvelle carrière de prédicateur et de réformateur.

La carrière publique de Muhammad commença en l'an 610 de l'ère chrétienne, alors qu'il entra dans sa quarantième année. Il est probable que Muhammad ne savait pas écrire l'arabe, qui était essentiellement à cette époque une langue parlée, mais son éloquence en faisait un excellent prédicateur. Il récitait souvent des poèmes, aussi beaux que ceux des bardes locaux, et les présentait comme quelque chose qu'il avait reçu de Dieu. Un

petit groupe de disciples se rassembla autour de lui, ce qui constitua la première communauté d'*islam* – terme qui signifie « soumission ». La soumission ne s'exprimait pas envers Muhammad mais envers Dieu et elle se manifestait par la prosternation de la prière qui devint le symbole fondamental de la nouvelle communauté. La prière publique est encore dans le monde d'aujourd'hui le symbole le plus visible des musulmans, qu'elle soit pratiquée à l'extérieur ou à l'intérieur de la mosquée, celle-ci étant simplement un lieu de prière.

Muhammad était un homme sensible et secret mais lorsqu'il prit conscience que sa mission était de promouvoir l'unité et la justice sociales il porta son message jusque dans les rues et les assemblées de La Mecque. En quelques années, il réussit non seulement à gagner de plus en plus d'adeptes mais également à susciter une opposition de plus en plus vive, y compris dans sa parentèle. Beaucoup de Mecquois n'étaient pas prêts à accepter d'être critiqués pour l'exploitation des clans nomades et des pauvres, ils n'étaient pas prêts à réduire le nombre des sanctuaires qui attiraient des pèlerins dans la ville ni à croire en un dieu transcendant qui réclamait la soumission. Vers l'année 615, sa communauté commença à faire l'objet de menaces de la part de certains Mecquois. Muhammad envoya alors certains de ses disciples de l'autre côté de la mer Rouge, à Aksoum, ce puissant État leur ayant offert sa protection. Le roi et sa cour s'étaient convertis au christianisme, si bien que les réfugiés furent traités comme les pratiquants d'une autre religion abrahamique. Le chapitre 8 est consacré à Aksoum, et à l'Abyssinie (l'Éthiopie) dont elle faisait partie.

L'expansion et le premier État islamique

En 620, la situation était devenue réellement dangereuse pour le nouveau dirigeant religieux. Ses principaux protecteurs, son oncle Abu Talib et Khadija, étaient décédés. Muhammad se mit à chercher un refuge, pour lui et pour les membres de sa communauté, et engagea une négociation avec les notables de la ville de Yathrib, située dans une oasis à trois cents kilomètres plus au nord. En l'espace de deux ans, ses adeptes et lui s'installèrent à cet endroit auquel ils donnèrent le nom de Médine (*madina*) qui signifie « cité » en arabe. Ils appelèrent ce déplacement l'Hégire (*hijra*), c'est-à-dire « émigration ». Ceux qui étaient venus de La Mecque étaient connus comme les *muhajirun*, les « émigrants », et leurs hôtes de Médine étaient les *ansar*, les « auxiliaires » ou partisans. Parmi les émigrants il y avait deux femmes dont l'importance allait être considérable. L'une d'elles était Fatima, la fille de Muhammad et de Khadija, et l'autre Aisha, l'épouse préférée de Muhammad. Fatima et Aisha, comme Khadija, ont toujours exercé une grande influence sur les femmes musulmanes.

À Médine, Muhammad prit la direction de la communauté (*umma*) et devint le chef d'un État embryonnaire. Lui et ses adeptes consacrèrent leur existence à faire vivre leur vision d'un Dieu unique et transcendant qui recherchait la justice et l'unité pour son peuple. Ils commencèrent par définir les obligations de base du croyant musulman – je développerai ce point dans le prochain chapitre – et firent une première fois l'expérience de ce que l'on pourrait appeler un État islamique.

Ils commencèrent également à réfléchir à un nouveau calendrier. Muhammad et les premiers musulmans étaient à ce point persuadés de leur mission qu'ils voyaient leur vie se dérouler dans un « temps d'islam ». Au cours des décennies suivantes, ils établirent le calendrier islamique ou calendrier de l'Hégire, dont l'*hijra* constitue le commencement : ce que nous appelons l'an 622 de l'ère chrétienne devint l'an 1 de l'Hégire. Les Arabes avaient un calendrier lunaire, tout comme les Juifs et d'autres groupes du Moyen-Orient. C'est pourquoi l'année islamique est d'environ dix jours plus courte que l'année solaire du calendrier grégorien, qui sert de référence en Occident et dans la plupart des pays du monde. Les premières années du ^{xxi}e siècle sont pour les musulmans les années 1420 de l'Hégire.

Les premiers musulmans allaient devoir s'atteler à une formidable tâche : s'assurer la loyauté des clans nomades, les persuader de la validité de la vision nouvelle et les utiliser pour imposer leur pouvoir aux réfractaires de La Mecque. Muhammad scella des alliances temporaires avec des groupes du centre du Hedjaz, y compris plusieurs clans juifs dont il espérait, à tort finalement, qu'ils partageraient la nouvelle foi. Avec l'aide de ses alliés et l'engagement de sa communauté, il parvint à remporter quelques batailles dont la plus fameuse est celle qu'il livra contre les Mecquois à Badr, en 624 de l'ère chrétienne. En 630, il finit par convaincre sa cité natale de l'accueillir et de lui faire allégeance. Il transforma le pèlerinage en un événement fondamental pour la communauté musulmane et passa les deux dernières années de sa vie à s'assurer la loyauté des Arabes nomades de l'ensemble de la péninsule.

La mort de Muhammad, en 632, jeta la consternation parmi ses disciples. Tous convenaient qu'il fallait poursuivre l'œuvre entreprise mais il n'y avait pas de consensus pour savoir qui devait prendre la tête de la communauté et comment consolider la nouvelle religion. Le premier sujet de dispute fut le choix du calife (*khalifa*) ou successeur de Muhammad. Il y avait quatre groupes de prétendants : d'abord les membres de la propre famille de Muhammad ; puis ceux qui avaient répondu à l'appel du Prophète dès les premiers jours à La Mecque et l'avaient suivi à Médine, les *muhajirun* ; les habitants de Médine qui avaient fait allégeance en 622, les *ansar* ou auxiliaires ; enfin les Mecquois, ralliés de la dernière heure. Qu'est-ce qui devait primer ? La fidélité à Muhammad depuis le premier jour ? La connaissance de sa vision et de la foi islamique naissante ? Les liens de parenté et d'alliance ou bien la sophistication et le savoir-faire politique des

Mecquois ? Le charisme et l'art de commander ou bien la distinction acquise sur les champs de bataille ? Telles étaient les questions débattues – et pour lesquelles on se battait – dans les années qui suivirent la mort du Prophète.

Expansion et discorde

Fidélité et dévouement sont les mots qui qualifient le mieux les quatre califes qui furent choisis pour régner sur le monde naissant de l'islam au cours des trente premières années qui suivirent la mort du Prophète. On les connaît comme les califes « bien guidés ». Leurs noms, comme celui de Muhammad (et sa variante Ahmad) sont les prénoms masculins les plus courants dans le monde musulman depuis quatorze siècles : Abu Bakr (ou Aboubacar), Umar (ou Omar), Uthman (ou Ousmane) et Ali. Abu Bakr était le père de Aisha, l'épouse « préférée » de Muhammad. Umar a régné pendant dix ans à partir de Médine et a envoyé des troupes dans toute la zone qui s'étend de l'Égypte à l'Iran pour lutter contre les empires byzantin et sassanide. Uthman, à sa suite, a gouverné pendant dix ans et a été à l'origine d'une nouvelle expansion. Quand Ali est arrivé au pouvoir en 656, la nouvelle religion et son pouvoir politique étaient à la tête un immense territoire.

Pourtant la communauté islamique était sur le point de se déchirer. Uthman et Ali moururent tous deux de mort violente, assassinés de la main d'autres Arabes musulmans. Ali était le cousin et le gendre de Muhammad et il bénéficiait d'un soutien important de la part de beaucoup de militaires et de civils. Son principal rival était Muawiyya, le fils d'un Mecquois qui avait rejoint la communauté juste avant la mort du Prophète. Muawiyya opérait à partir de Damas, l'un des centres émergents du mouvement. Un groupe se constitua qui rejetait à la fois Ali et Muawiyya ; ses membres furent désignés par le nom de *kharijites*, « ceux qui sont sortis ». Aisha ainsi que des chefs de guerre rivaux et certains compagnons se retrouvèrent dans la mêlée. Cette période, qui va de 656 à 661, est évoquée dans les annales musulmanes comme la première *fitna* (discorde) ou première guerre civile. Le terme *fitna* est utilisé de façon récurrente dans l'histoire de l'islam pour désigner des périodes de troubles.

Après 661, Muawiyya réussit à imposer depuis Damas une mainmise fragile sur les nouveaux territoires. Sa dynastie est celle des Omeyyades, du nom de son ancêtre Qurayshite. Quand il tenta de transmettre la succession à son fils, les conflits latents au sein des nouvelles classes dominantes resurgirent. Husayn, le fils d'Ali, fut tué par les troupes omeyyades au cours de la bataille de Kerbala, en Irak, tandis que la révolte d'un important chef militaire, dans le Hedjaz, menaçait les lieux mêmes de la naissance de l'islam. Cette période des années 680 reste en mémoire comme la seconde guerre civile. Finalement, les Omeyyades parvinrent à réinstaller leur autorité, mais

durent en payer le prix.

Les Kharijites quittèrent les centres du pouvoir arabe ; on les retrouve aujourd'hui aux franges des principaux territoires islamiques, dans des régions comme Oman, au sud de la péninsule Arabique, ou dans l'île de Zanzibar sur la côte est de l'Afrique comme nous le verrons au chapitre 3. Les chiites, partisans d'Ali et de son fils Husayn, étaient beaucoup plus nombreux. Après ce qu'ils appellent le « martyr » de Kerbala en 681, ils participèrent au renversement des Omeyyades, au milieu du VIII^e siècle. Pourtant, leur situation ne s'améliora guère sous le pouvoir des Abbassides et ils se trouvèrent vite contraints à la clandestinité, organisant leur opposition en cellules secrètes. Ils réapparurent épisodiquement à la tête de certaines régions du monde islamique. Les Fatimides, dont le nom vient de celui de la fille de Muhammad, ont régné sur l'Égypte aux X^e et XI^e siècles et d'autres chiites dominent l'Iran depuis cinq siècles. Dans la période récente, leur dirigeant le plus éminent a été l'ayatollah Khomeyni, connu pour son identité chiite mais aussi pour ses critiques radicales de la pratique du pouvoir dans le monde.

Les califats omeyyade et abbasside

Durant le premier siècle de l'islam, la plus grande partie des musulmans était sous l'autorité du calife omeyyade de Damas. Ils se donnèrent eux-mêmes, à partir de ce moment, le nom de sunnites, ceux qui suivent la *sunna*, la voie de Dieu et de Muhammad, associant le sunnisme à la notion d'orthodoxie islamique. Les dirigeants de la communauté ainsi que les lettrés commencèrent à interpréter des passages clés du Coran, à rassembler les traditions concernant le Prophète ; de manière plus générale ils entreprirent de renforcer les bases institutionnelles de la nouvelle religion (voir le chapitre 2). Ils établirent les règles du pèlerinage sur le lieu de naissance de Muhammad en le fixant au douzième mois du calendrier lunaire ; ce pèlerinage s'accompagnait souvent d'un voyage à Médine.

Les Omeyyades attribuèrent à l'islam une troisième ville sainte, Jérusalem, en y construisant le Dôme du Rocher, dans une des zones aujourd'hui les plus disputées de la Vieille Cité. C'est à cette époque qu'apparut la tradition de l'ascension de Muhammad, depuis le Rocher vers le ciel, sur les ailes de Jibril, l'ange Gabriel. Jérusalem est ainsi devenue un sanctuaire et un lieu de pèlerinage pour les trois communautés religieuses qui se réclament de l'héritage d'Abraham. Sauf au temps des Croisades (voir chapitre 6) et au XX^e siècle, ces trois communautés, distinctes mais apparentées, se sont montrées capables de coopérer.

Sous les Omeyyades, les musulmans arabes avaient tendance à vivre à l'écart des communautés locales qu'ils avaient conquises. La plupart de leurs sujets étaient de croyance chrétienne, juive ou zoroastrienne et les Arabes ne

cherchaient pas à les convertir. Les processus d'*islamisation* et d'*arabisation* se sont développés lentement et souvent de façon distincte. La pratique de l'islam et la préférence pour la langue arabe ne se sont étendues que graduellement à la majorité de la population et la séparation entre Arabes et non-Arabes ne s'est atténuée que progressivement. Autrement dit, les populations d'origine non-Arabe ne sont devenues arabes, par l'adoption de la langue arabe et de la culture islamique, que très lentement. Des millions d'autres ont embrassé la foi islamique sans adopter l'arabe sauf comme langue culturelle et de savoir.

Les processus d'islamisation et d'arabisation s'accéléchèrent sous les Abbassides, dont le nom vient d'un autre parent mecquois de Muhammad. Le pouvoir abbasside, mis en place dans les années 750, réussit à maintenir un contrôle relatif sur le monde musulman et à conserver son unité pendant deux siècles, à partir d'une nouvelle capitale, Bagdad. Pendant le règne des Abbassides les arts et les sciences s'épanouirent, sous le patronage de la monarchie ou plutôt du califat. Musulmans, chrétiens et juifs, lettrés et artistes, qui communiquaient principalement au moyen de la langue arabe, développèrent la calligraphie, l'architecture, les mathématiques, la médecine, la philosophie, la littérature, la linguistique et d'autres sphères de la connaissance. Ils recueillirent l'héritage des anciennes civilisations de la Méditerranée et du Moyen-Orient, y ajoutèrent leur propre contribution et constituèrent ainsi le système de connaissance dominant du Moyen Âge. Bagdad, la capitale abbasside, était au IX^e siècle le principal centre intellectuel dans le monde.

Ces trois premiers siècles de l'islam sont souvent considérés comme son âge le plus glorieux. Certains musulmans évoquent cette période comme le règne du « pur » islam, souvent sans reconnaître la grande diversité, la tolérance et la richesse intellectuelle de Damas, de Bagdad et des autres capitales. Durant cette période, le monde musulman était sous l'autorité d'un unique souverain, le calife. C'est à cette époque que se sont développées la plupart des institutions que nous associons à l'islam, et qui font l'objet du prochain chapitre. C'est aussi à cette époque que l'islam s'est répandu en Afrique, le long de deux axes : vers l'ouest, à travers l'Égypte, l'Afrique du Nord et le Sahara, et vers le sud, le long des côtes de l'Afrique de l'Est. Il sera question de ces deux voies de pénétration dans le chapitre 3.

Bibliographie et lectures complémentaires

Sur Muhammad/Mohamed/Mahomet et la naissance de l'islam, l'ouvrage classique en français est celui de Maxime RODINSON, *Mahomet* (Club français du Livre, 1968 [1961]), qui a le souci de reconstituer le milieu social, politique et culturel entourant la prédication de Muhammad. L'ouvrage de W.

MONTGOMERY WATT, *Muhammad, Prophet and Statesman* (Oxford University Press, 1961) est traduit en français : *Mahomet* (Payot, 1980). Le travail récent d'un historien tunisien apporte un regard moderne et anthropologique sur la naissance de l'islam : voir Hichem DJAÏT, *La vie de Muhammad* (vol. 1 : *Révélation et Prophétie*, Fayard, 2007 ; vol. 2 : *La prédication prophétique à La Mecque*, Fayard, 2008).

On tirera profit de Maxime RODINSON, *Islam et capitalisme* (Seuil, 1996) sur les rapports entre l'islam et le monde du commerce et de l'argent. Et l'*Encyclopédie de l'Islam* est une excellente ressource pour tout ce qui se rapporte aux débuts, à l'expansion et à l'institutionnalisation de l'islam.

On peut retrouver la pensée critique de Mohammed ARKOUN dans l'ensemble de son œuvre en français, notamment *Pour une critique de la raison islamique* (Maisonneuve et Larose, 1984), *Ouvertures sur l'islam* (Grancher, 1992), *Penser l'islam aujourd'hui* (Laphomic ENAL, 1993).

Sur les relations entre l'islam et les Juifs, il existe une traduction française de Bernard LEWIS (*The Jews of Islam*, 1984) : *Juifs en terre d'islam* (Calmann-Lévy, 1994 ; rééd. Flammarion, 1999). Sur les relations entre l'islam et les chrétiens, voir Alain DUCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge, VII^e-XV^e siècle* (Armand Colin, 1996).

Les institutions fondamentales de l'islam

Les dirigeants de la nouvelle communauté islamique s'efforcèrent d'instaurer la justice, d'unir les Bédouins et de conquérir de nouveaux territoires. Ils entreprirent également de définir la signification de leur foi et ses implications pour les individus et la société. Les difficultés furent nombreuses, en particulier quand les Arabes et l'islam portèrent leur expansion au-delà de la péninsule Arabique. Pourtant, petit à petit, à partir de Médine, de Damas, de Bagdad et d'autres cités, ils élaborèrent les fondamentaux de la religion et consignèrent l'histoire de son émergence. Les villes ont été des laboratoires de l'islamisation tout au long de l'histoire de cette religion. Muhammad avait commencé sa carrière à La Mecque et il était résolu à affirmer son pouvoir sur la principale cité du Hedjaz avant sa mort. Depuis lors, les villes ont toujours joué un rôle crucial dans le devenir de l'islam, que ce soit comme capitales politiques, comme carrefours commerciaux ou comme centres de son développement institutionnel.

La première tâche de la nouvelle communauté musulmane fut de mettre par écrit la révélation. Plus rapides en cela que les premiers chrétiens, les musulmans établirent le texte du Coran au cours de la première génération qui suivit la mort du Prophète. Ceux qui y participèrent étaient les proches compagnons de Muhammad, travaillant sous la direction du calife Uthman. La deuxième phase, visant à élaborer les droits et les devoirs qui devaient régir la conduite des musulmans, dura environ deux siècles : elle produisit la loi islamique, la *sharia*. Les principaux centres de son élaboration furent des écoles de « juristes », lesquels vivaient dans les villes les plus importantes et travaillaient sous le parrainage des classes dominantes.

Ce processus de « construction » de l'islam est tout aussi important que les développements politiques et militaires qui ont fait l'objet du chapitre 1. Cet islam « construit » – une écriture canonique, un corpus de lois et une histoire de la fondation – devint la norme que les musulmans allaient porter avec eux, répandre et adapter dans différentes parties de l'Afrique au cours du deuxième millénaire. Il s'est passé la même chose dans diverses régions d'Asie. On peut retrouver un processus similaire dans l'élaboration du christianisme et dans celle d'autres religions qui ont perduré.

Les processus

La première pierre de l'édifice fut l'élaboration d'un système d'écriture, la langue arabe étant, jusque-là, essentiellement orale. Le mot Coran (*al-Qur'an*) signifie « récitation à voix haute » ; il fait référence à la révélation de Dieu à Muhammad par l'intermédiaire de l'ange Jibril (Gabriel). Au début, il s'agissait de rassembler les déclarations que le Prophète avait faites à ses scribes. Mais le troisième calife, Uthman, organisa le recensement de toutes ces paroles et leur classement en une suite de chapitres ; il est responsable de l'établissement d'une version finale qui, depuis lors, fait autorité pour les musulmans. Le fait de mettre par écrit et d'élaborer cette transcription a accéléré le développement de l'arabe comme langue écrite mais aussi celui d'écoles et de livres pour l'enseignement des humanités arabes.

Les versets et les chapitres du Coran exhortent le croyant, proposent des maximes juridiques et racontent des histoires. Ces dernières évoquent l'Ancien Testament ; elles mettent en scène ses patriarches et ses prophètes et plus particulièrement Ibrahim (Abraham). C'est pourquoi l'islam est parfois qualifié de religion abrahamique, au même titre que le judaïsme et le christianisme. Je préfère utiliser ce terme plutôt que le qualificatif encombrant de judéo-christiano-islamique. Tout ce qui est dans le Coran est censé être la transcription de ce que Dieu a dit à Muhammad. Cela signifie que le livre sacré des musulmans n'occupe pas le même espace théologique que la Bible, qui est davantage une série de récits sur des personnages qui ont été en relation avec Dieu, récits écrits par des membres de la communauté et transmis dans différentes langues au fil des siècles.

Le Coran est entièrement en arabe et la portée de sa transmission orale est plus limitée. Dans la mesure où l'arabe est pour eux la langue de la révélation de Dieu à Muhammad, les musulmans ont été réticents à le traduire dans d'autres langues ou à considérer qu'une traduction puisse faire autorité. Ils ont néanmoins développé, dans les différentes régions et cultures du monde, des systèmes didactiques permettant d'enseigner le Coran dans les langues locales. Cela s'est passé ainsi dans toute l'Afrique, par exemple dans les zones du swahili, du mandingue ou du berbère, dont il sera fait mention dans les deux prochains chapitres.

Les premiers musulmans ont eu recours à une autre source pour constituer la culture et la loi islamiques. Ce sont les *hadith*, les traditions relatives à la vie du Prophète (voir figure 1). Ces témoignages ont été collectés sur une période plus longue et rassemblés dans différents recueils vers le ix^e siècle de notre ère. Des spécialistes de l'authentification et de l'interprétation de ces traditions sont apparus dans les grands centres de la pensée islamique. Pour beaucoup de musulmans, les *hadith* fournissaient le guide essentiel pour une vie morale parce qu'ils traitaient de l'être humain qui avait été l'instrument fondateur de la religion. Certains de ces textes attribuent à Muhammad un statut très important : ils le montrent s'élevant vers les cieux (voir le

chapitre 3), apparaissant dans les rêves pour transmettre des messages divins (voir les références au soufisme de la Tijaniyya au chapitre 4) ou inspirant aux réformateurs des initiatives courageuses (voir le chapitre 10). Les *hadith* qui racontent l'histoire du Prophète forment ce que l'on appelle la Sira. Plusieurs de ces biographies ont circulé à travers le monde islamique pendant des siècles incitant les musulmans à suivre l'exemple du Prophète (voir figure 1).

Les juristes de l'islam ont appliqué deux principes fondamentaux dans leur analyse du Coran et des *hadith*. Le premier est désigné par le terme de « consensus » c'est-à-dire l'opinion prévalant chez les lettrés, autrement dit le point de vue des grands docteurs de la loi. L'autre principe est le raisonnement par « analogie » qui témoigne des liens établis avec d'autres traditions par les musulmans arabes lorsqu'ils étaient confrontés à des situations inédites. L'analogie a permis aux lettrés d'établir des précédents en s'appuyant sur les pratiques des juifs, des chrétiens, des zoroastriens, des Romains ou des Sassanides. En se servant de ces principes, les « docteurs de la loi » visaient à stabiliser la nouvelle religion pour qu'elle puisse servir de règle de conduite et faciliter le gouvernement des sociétés complexes soumises au pouvoir musulman. Ils incluaient délibérément dans leur système les pratiquants des autres religions.

Utilisant ces deux sources et ces deux principes, les lettrés musulmans ont progressivement édifié un corps de doctrine équivalant à un guide de conduite individuel et collectif. Ce code est la *sharia* ou loi ordonnée par Dieu, incluse dans les travaux des quatre grandes écoles juridiques qui se sont développées dans différentes villes du Moyen-Orient. Le courant malikite (ou malékite) est devenu dominant en Afrique du Nord et en Afrique occidentale, tandis que les doctrines hanafite et chaféite prévalent dans la partie orientale du continent. Ces interprétations ne différaient pas beaucoup entre elles ni d'ailleurs de celles qui ont été développées par les autorités chiites et kharijites. Quand les musulmans d'aujourd'hui demandent une application ou un complément d'application de la loi islamique, ils font référence à la *sharia*.

Parallèlement au Coran et à la *sharia*, les lettrés musulmans ont rédigé des précis à caractère historique et théologique. À la fin du premier siècle de l'Hégire (622-719 de l'ère chrétienne) ils avaient grosso modo établi un consensus sur la vie de Muhammad et celle des califes « bien guidés », sur les guerres civiles et le règne des Omeyyades. Omeyyades, chiites et kharijites pouvaient avoir de profonds désaccords sur l'interprétation de ces événements ; ils n'en avaient pas sur les événements eux-mêmes. Malgré leurs divisions, les lettrés ont également élaboré une théologie de base commune. Pour eux, l'islam s'appuyait sur la tradition chrétienne et surtout sur la tradition juive, mais il corrigeait les erreurs qui s'étaient glissées dans les interprétations de ces religions. Muhammad était pour eux le dernier et le plus grand des prophètes ; il était le Prophète et le Messenger de Dieu et le Coran était la révélation parvenue par son intermédiaire. C'était un être humain ; il est généralement reconnu que sa mort est survenue en l'an 10 de l'Hégire

(632 de l'ère chrétienne). Sa vie fut cependant exemplaire, surtout après qu'il eut reçu la révélation à l'âge de quarante ans ; certains pensaient qu'il était pur et sans péché. Avec Muhammad et l'établissement du Coran, la révélation de Dieu était accomplie. Dès lors, l'innovation (désignée par le terme de *bida*) ne pouvait qu'être condamnée, mais l'interprétation indépendante (*ijtihad*) permit aux théologiens, aux juges et aux autres autorités d'adapter la foi aux situations nouvelles auxquelles ils eurent à faire face en divers temps et lieux du monde islamique.

Les obligations fondamentales et les institutions

La *sharia* constituait une version « transportable » de l'islam qui pouvait s'appliquer en tous temps et dans différentes situations, en Afrique et partout dans le monde. On pouvait s'y référer devant les tribunaux, dans les palais aussi bien que dans un cadre privé pour rappeler à chacun ses obligations et pour régler les conflits. C'est dans la *sharia* et dans le Coran que l'on trouve les cinq obligations fondamentales auxquelles doivent se conformer les musulmans.

La première de ces obligations est le témoignage ou profession de foi : « Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu et Muhammad est Son Prophète. » Cette affirmation du monothéisme et du rôle insigne de Muhammad constitue l'essentiel de la foi musulmane et introduit la prière, qui est la seconde obligation. La prière est accomplie à cinq moments particuliers de la journée. La seconde prière du vendredi, vers deux heures de l'après-midi, est le moment du rassemblement de la communauté à la mosquée principale ; l'*imam*, littéralement « celui qui se tient devant », dirige la prière et délivre un sermon à cette occasion. Faire l'aumône à la communauté et en particulier aux plus pauvres représente la troisième obligation ; l'aumône est l'expression de la mission de justice sociale de l'islam. Le quatrième impératif est celui du jeûne, pratiqué le mois du ramadan, le neuvième de l'année, pendant lequel les musulmans s'efforcent d'évoquer les bienfaits de l'islam, de confesser leurs péchés et de réaffirmer leur engagement envers Dieu.

La cinquième obligation est celle du *hajj* (pèlerinage), du voyage à La Mecque au cours du douzième mois du calendrier. Il a les mêmes objectifs fondamentaux de rappel et de réengagement que le ramadan mais il vise également à montrer l'unité potentielle et le caractère égalitaire de l'islam en rassemblant des gens venus du monde entier, des millions aujourd'hui, des milliers autrefois. Ce pèlerinage représente la transformation des vieux pèlerinages « polythéistes » contre lesquels Muhammad avait prêché et il implique des visites à plusieurs des sites rendus fameux par des épisodes de sa vie. Chaque musulman(e) est supposé(e) accomplir le pèlerinage au moins une fois dans sa vie, si les conditions le lui permettent. Jusqu'à récemment

c'était une obligation difficile à remplir pour les fidèles d'une grande partie du continent africain. Ceux qui accomplissaient le pèlerinage étaient souvent d'éminents lettrés, des souverains bénéficiant de moyens importants ou bien des jeunes gens très pieux, prêts à entreprendre un voyage difficile de plusieurs années.

La *sharia* contient bien davantage que les cinq obligations personnelles. Elle traite des droits et des responsabilités de la personne, y compris ceux des esclaves ; de la propriété et de l'héritage. Elle traite également de la justice et de la richesse, des obligations communautaires, des contrats, du mariage et du divorce, des sanctions pénales, de la situation des non-musulmans, de l'obéissance, et de bien d'autres sujets. Beaucoup de juges dans tout le monde islamique ont appliqué la loi en se référant à des versions abrégées ou condensées, préparées en vue d'une large diffusion.

Pour faire connaître la loi et les obligations du croyant, les musulmans ont créé un ensemble d'espaces et d'institutions. D'abord le lieu du culte, la mosquée. Celle-ci pouvait être très simple, un endroit pour prier à même le sol où les croyants s'orientaient en direction de La Mecque. Mais les mosquées pouvaient aussi être des bâtiments très raffinés, construits par de grands architectes et décorés par des artisans utilisant la mosaïque et d'autres techniques. Ces constructions sont souvent devenues des lieux de rassemblement, de débat et d'enseignement. La deuxième institution était le tribunal, l'endroit où l'on rendait la justice. C'est là que le *qadi*, le juge, appliquait sa connaissance de la *sharia* pour régler des divorces, des conflits de propriété, des dédommagements, et toute une série de questions propres aux sociétés islamiques.

Ces docteurs de la loi étaient formés dans un troisième type d'institution, l'école. Les écoles pouvaient être très simples – garçons et filles y apprenaient à réciter et à comprendre le Coran (de là le nom d'« école coranique ») – ou plus sophistiquées. Des savants y enseignaient aux jeunes générations différentes disciplines telles que le droit, la théologie, la philosophie, la calligraphie. L'école, le plus souvent appelée *madrasa* (lieu d'étude), pouvait mériter le nom d'université, d'institut d'études supérieures. La plus réputée de tout le monde islamique était – est encore aujourd'hui – al-Azhar, fondée au Caire au ^x^e siècle. En Afrique de l'Ouest, la plus fameuse était Sankoré, à Tombouctou, qui servit à la fois de mosquée et d'école du ^{xiv}^e au ^{xvi}^e siècle et accueillit des étudiants d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique du Nord.

Ces trois grandes institutions – la mosquée, le tribunal et l'école – ont marqué la vie des musulmans pendant environ quatorze siècles. On les retrouve partout en Afrique à toutes les époques, même là où la majorité des habitants ne pratiquaient pas l'islam. Dans ce cas, les musulmans vivaient de façon caractéristique dans un quartier distinct, où, avec la permission et souvent les encouragements du chef local, ils créaient les structures qui leur permettaient de pratiquer et de transmettre leur religion. Nous examinerons ce point plus en détail dans les chapitres 4 et 9.

Le Coran et la *sharia* contenaient les bases de la compréhension théologique de l'islam. Le monde était divisé en deux époques et en deux espaces. La première période était la *jahiliyya*, le temps de « l'ignorance », avant l'*hijra* et la création de la communauté musulmane. La seconde période était « l'islam », le temps où la révélation de Dieu, par l'intermédiaire de Muhammad, était devenue accessible aux hommes, qui pouvaient ainsi vivre une vie de moralité, d'unité et de justice sociale. Dans le Hedjaz, cette période a débuté en 622, l'an 1 de l'Hégire. Ailleurs, le passage de la *jahiliyya* à l'islam est venu plus tard, à différentes époques.

Le monde était partagé de la même manière en deux espaces. Le « bon » espace ou l'espace central était le *dar al-islam*, le domaine de l'islam, où les musulmans pratiquaient leur religion, respectaient ses rites obligatoires et vivaient selon sa loi. Le « mauvais » espace, ou espace extérieur, était le *dar al-kufr*, le domaine de l'infidélité, qu'on appelait aussi quelquefois le *dar al-harb*, le domaine de la guerre. En théorie, les musulmans étaient tenus de poursuivre l'extension du premier espace au détriment du second. Cette obligation pouvait être remplie de diverses manières : par la prédication, la persuasion, l'exemple et en dernier recours la force. Toutes ces manières constituaient une forme de *jihad*, terme qui signifie « effort ». Plus récemment, le *jihad* est devenu, dans la bouche de certains musulmans et non-musulmans, un stéréotype se référant principalement à l'option violente, le « *jihad* de l'épée ». Le terme a été adopté par divers groupes radicaux pour symboliser leur détermination à changer le *statu quo*, à combattre la laïcité et à repousser la domination occidentale.

Les musulmans ont dû se montrer plus pragmatiques que ne le suggèrent ces divisions du temps et de l'espace. Quand les premiers musulmans arabes envahirent les mondes méditerranéens et iraniens, ils prirent rapidement conscience des connaissances et du savoir-faire des majorités non-musulmanes soumises à leur pouvoir. Ils firent peu d'efforts pour les convertir ; bien plus, ils encouragèrent souvent une séparation durable entre les différentes communautés religieuses. Ils forgèrent le concept de *dhimmi*, « communautés protégées » pour décrire les autres « peuples du livre », ceux qui avaient des traditions d'écritures proches de celles du Coran, – les juifs, les chrétiens et les zoroastriens de l'ancienne Perse. La plupart des lettrés qui participèrent à l'élaboration de la culture islamique insistèrent sur le fait qu'il n'était pas obligatoire de mener le « *jihad* de l'épée » dans le cas où la victoire musulmane était peu vraisemblable ; un gouvernement même non musulman ou « pas très musulman » était préférable à une absence de gouvernement. Le chaos était pire que l'ordre, même répressif. Les autorités musulmanes s'adaptèrent ainsi, et de bien d'autres manières, aux complexités du monde dans lequel ils vivaient. Les musulmans africains, comme nous le verrons, ont adopté ces formules et les ont eux aussi adaptées aux réalités auxquelles ils étaient confrontés.

Comme on peut l'imaginer, les musulmans n'ont jamais été aussi unis que

Muhammad l'aurait souhaité. Nous avons vu les divisions entre les kharijites et les chiites et entre les chiites et ceux qui avaient accepté les califats omeyyade et abbasside et pris le nom de sunnites ou musulmans du courant dominant. Il y eut aussi des conflits à l'intérieur de chacune de ces traditions. Les musulmans s'en prirent à d'autres musulmans. Les membres d'une même dynastie luttèrent entre eux pour le pouvoir et de nouvelles dynasties renversèrent les anciennes. Les mouvements réformateurs, visant à retrouver la vision initiale de Muhammad et sa prédication concernant l'unité et la justice sociale sont une constante de l'histoire islamique. Les réformateurs ont souvent adopté une posture d'« imitation de Muhammad », comme nous le verrons pour Ousman dan Fodio au chapitre 10 ; ce qui n'est pas sans rappeler l'« imitation du Christ » encouragée par les églises chrétiennes médiévales.

Le soufisme et les ordres soufis

La critique de la pratique islamique sunnite prit une forme sensiblement différente avec le soufisme ou le mysticisme. Dès les premiers siècles, certains musulmans aux idées réformatrices, estimant que la communauté négligeait l'aspect central de la vision de Muhammad et de Dieu, commencèrent à mettre l'accent sur les dimensions intimes de la foi, en les distinguant de ses obligations extérieures. Ces soufis acceptaient la transmission de la tradition par les mosquées, les tribunaux et les écoles, mais ils s'inquiétaient de ce que les croyants s'attachaient plus à des aspects formels qu'à la croyance et à la recherche de la religion. Ils tiraient une grande part de leur inspiration de la vie de Muhammad telle qu'elle apparaît dans le Coran et les *hadith*. Des lettrés soufis et des saints surgirent dans différentes parties du monde islamique et attirèrent à eux des disciples ; ils gardaient souvent une certaine distance par rapport à la cour des califes et des sultans. Certains étaient des ermites entourés de quelques compagnons ; d'autres étaient des guerriers, aux frontières du *dar al-islam* ; d'autres encore prêchaient dans les villes. D'autres enfin rédigèrent des traités de droit et de théologie. Tous étaient engagés dans la recherche de la sagesse, de la piété, d'une plus grande proximité avec Dieu et développaient des rituels particuliers et des litanies pour encourager cette quête.

Certains soufis ont créé des ordres confrériques auquel on a souvent donné leur nom. L'un des plus anciens et des plus importants est la Qadiriyya, du nom de Abd al-Qadir al-Jilani qui vivait à Bagdad au douzième siècle de notre ère. Les confréries ont joué un rôle essentiel dans la diffusion de l'islam à différentes époques et en différents lieux. En Afrique du Nord et en Afrique subsaharienne ils ont contribué à l'expansion de la foi, des villes vers les campagnes, et à la conversion de nouveaux croyants.

Au cours des trois derniers siècles, les ordres soufis se sont largement

répandus dans tout le monde islamique. Chaque ordre ou section de l'ordre a son fondateur, sa loge « mère », un ensemble de rituels et de pratiques et une chaîne de transmission pour ceux qui sont autorisés à initier les nouveaux disciples. Chacun revendique également une forme particulière de *baraka* ou de bénédiction spirituelle et cherche à donner aux institutions fondamentales de l'islam sa touche spécifique. Certaines confréries se sont épanouies dans les villes, d'autres à la campagne, dans certaines régions particulières ou dans des cadres politiques particuliers. Certaines ont la réputation d'être relativement conformistes et orthodoxes, d'autres sont plus remuantes et peuvent même apparaître marginales par rapport à la religion. Certains ordres soufis ont une attitude transversale par rapport aux divisions doctrinales fondamentales de l'islam que sont le sunnisme, le chiisme et le kharijisme. Les souverains musulmans ont soutenu certaines confréries et en ont persécuté d'autres. Dans le chapitre 13 nous verrons l'émergence d'une nouvelle confrérie soufie, celle des Mourides, dans les conditions difficiles de l'occupation coloniale française.

À une époque plus récente, de nombreux réformateurs ont émis des critiques quant à l'affiliation au soufisme. C'est par exemple le cas des réformateurs salafites au Maroc, dont nous parlerons au chapitre 7, et des Wahhabites dont les doctrines sont devenues aujourd'hui dominantes en Arabie Saoudite. Les opinions de ces derniers ont un poids considérable du fait de la richesse et du prestige de leur pays et parce qu'ils contrôlent les lieux saints de l'islam.

En Afrique, le soufisme et les ordres confrériques ont été les instruments de l'expansion de la foi et restent largement répandus. En Afrique subsaharienne où la conquête à partir de l'extérieur n'était pas une option envisageable, la confrérie soufie a constitué un lieu visible de rassemblement et une démonstration essentielle de la pratique et du pouvoir de l'islam. Pour illustrer ce propos, je citerai l'écrivain et maître spirituel Ousman dan Fodio que nous retrouverons au chapitre 10. Né au milieu du ^{xviii} siècle, Ousman a développé une grande part de son approche de l'islam à travers le soufisme et en particulier la voie de la Qadiriyya. Il a souvent décrit son expérience avec les mots du mysticisme :

Quand j'ai atteint l'âge de 36 ans, Dieu a ôté le voile qui gênait ma vue, corrigé l'imperfection de mon ouïe et de mon odorat, la fadeur de mon goût, supprimé les cordes qui liaient mes mains et le poids qui alourdissait mes pieds et mon corps. J'ai pu voir les choses éloignées comme si elles étaient proches et entendre les bruits lointains comme s'ils étaient tout près. J'ai senti le parfum délicieux de celui qui honore Dieu, plus doux que toute douceur, et la puanteur du pécheur, plus répugnante que toute pourriture.

Quelques années plus tard, il évoquait les liens particuliers qui l'unissaient à Muhammad, dont les révélations avaient commencé à l'âge de quarante ans, et au fondateur de son ordre, la Qadiriyya :

Quand j'ai atteint l'âge de quarante ans, cinq mois et quelques jours, Dieu m'a attiré

vers Lui. J'ai trouvé Notre Maître Muhammad... avec les compagnons, les prophètes et les saints [...] Ensuite est venu l'Intercesseur, le Seigneur des Hommes et des Esprits, Abd al-Qadir al-Jilani, portant une grande robe verte sur laquelle était brodée la phrase « Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu et Muhammad est son Messager. »

Quelques années plus tard, Ousman, s'appuyant sur sa compréhension de la voie Qadiriyya et de la mission de Muhammad, allait construire sa propre vocation de réformateur islamique. Il finit par déclarer le « *jihad* de l'épée » aux frontières du *dar al-islam*. Tout au long de ce processus il ne cessa jamais de se considérer comme un musulman soufi.

L'islam et les femmes

L'islam est souvent décrit comme misogyne, animé par la haine des femmes. Une telle image est renforcée par tout ce qu'on rapporte des mesures prises par les talibans en Afghanistan, le clergé en Iran, le Front Islamique du Salut en Algérie ou par l'évocation des voiles et autres vêtements « conservateurs » que portent les femmes musulmanes dans le monde entier.

Cette image de misogynie est absolument fausse. Un nombre égal de femmes et d'hommes à travers le monde pratiquent l'islam. Des millions de familles ont été élevées dans cette religion et ont contribué à lui donner forme au cours des quatorze derniers siècles et les femmes ont été actives dans ce processus. Il est néanmoins vrai que les institutions et les pratiques ont été dominées par les hommes et ont renforcé les dimensions patriarcales de la société. Les principaux acteurs de l'époque de Muhammad furent des hommes, en dépit de l'importance de Khadija, de Aisha et de Fatima. Les grands docteurs de la loi, les chefs de guerre étaient des hommes. La *sharia* imposait aux femmes de prier dans une partie distincte de la mosquée. Leurs parts d'héritages étaient moins importantes et elles avaient plus de difficulté à prendre l'initiative d'un divorce. Leur témoignage devant la justice était réputé de moindre valeur que celui des hommes.

Les données historiques et les études de cas présentées dans ce livre n'échappent pas à ce biais. Les principaux témoignages concernent des hommes et ont été rapportés par des hommes. Les principaux protagonistes, comme Ousman dan Fodio évoqué au chapitre 10, sont des hommes. Mais cela ne doit pas masquer des réalités importantes, qui peuvent ne pas être apparentes. En premier lieu, Muhammad, le Coran et la *sharia* accordent une grande attention au sort des femmes. La révélation islamique s'est traduite par une amélioration considérable de la condition féminine dans les sociétés bédouines et à La Mecque. D'autre part, du temps de Muhammad, les femmes, et en particulier celles de la famille du Prophète, ont joué un rôle crucial dans l'émergence de la foi islamique. Trois femmes apparaissent au premier plan. Khadija, qui a perçu la sagesse et la conviction du Prophète et

lui a donné le courage de jouer son rôle ; il est difficile d'imaginer l'émergence de l'islam sans son engagement profond. Aisha, mariée au Prophète alors qu'elle était très jeune, qui eut une place de premier plan parmi le groupe restreint des conseillers après la mort de son époux, dès la première guerre civile et dans la période ultérieure. Fatima, qui a joué un rôle historique moins important, mais un rôle symbolique capital ; elle est devenue l'objet d'une grande vénération, en particulier de la part des soufis et des chiïtes et elle a donné son nom à une dynastie importante, celle des Fatimides, qui a régné sur l'Égypte. Certains commentateurs ont pu dire qu'elle a joué un rôle comparable à celui de la Vierge Marie dans le christianisme.

Ces trois figures ont été une source d'inspiration pour les femmes dans la transmission de la foi et sa perpétuation de génération en génération durant mille quatre cents ans. À travers tout le *dar al-islam*, les femmes ont consciencieusement assimilé la religion, l'ont pratiquée avec piété et l'ont enseignée à leurs enfants, que l'arabe ait été ou non leur langue maternelle. Certaines d'entre elles ont joué également un rôle crucial d'éducatrices dans un cadre plus large. La fille d'Ousman dan Fodio, Nana Asmau, a été la principale pédagogue de la nouvelle société instituée par son père, comme nous le verrons dans le chapitre 10.

Enfin, il faut noter le rôle important que certaines femmes pieuses et instruites ont joué, au cours des dernières décennies, dans la lutte contre les orientations patriarcales de l'islam. Ces militantes ont souvent pris un chemin différent de celui suivi par les féministes occidentales ; elles ont développé leurs propres points de vue, enracinés dans la foi et les valeurs de l'islam, et, précisément pour cette raison, se sont montrées très efficaces. Une des voix les plus stimulantes est celle de Fatima Mernissi, originaire de Fez, la capitale spirituelle du Maroc. Nous la retrouverons au chapitre 7.

Bibliographie et lectures complémentaires

Sur le mode de constitution du Coran et les débats qui l'entourent, l'école orientaliste française a proposé des thèses successives, et parfois opposées, qui ont fécondé une recherche active. Voir Régis BLACHÈRE, *Le Problème de Mahomet* (PUF, 1952) et *Introduction au Coran* (Maisonneuve et Larose, 1959) ; Jacqueline CHABBI, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet* (Noësis, 1997) et *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie* (Fayard, 2008) ; Michel CUYPERS et Geneviève GOBILLOT, *Le Coran* (Le Cavalier bleu, 2007). Soulignons l'œuvre de référence sur la mise en écriture du Coran d'Alfred-Louis de PRÉMARE, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire* (Seuil, 2002) et *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (Téraèdre, 2007). On y ajoutera Hichem DJAÏT, *La grande discorde. Religion et politique dans l'islam des origines* (Gallimard, coll.

« Bibliothèque des Histoires », 1989). Enfin, deux livres récents qui font autorité : Sabrina MERVIN, *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines* (Flammarion, 2001), et une encyclopédie à la fois savante et maniable regroupant vingt-sept auteurs de l'EPHE et du CNRS : Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007).

En introduction au Coran, on peut lire, outre l'*Introduction* de Régis BLACHÈRE, Jacques JOMIER, *Les grands thèmes du Coran* (Le Centurion, 1978). Il existe plusieurs traductions françaises du Coran. On mentionnera d'abord celles qui sont utilisées plus particulièrement par les musulmans eux-mêmes : Muhammad HAMIDULLAH, *Le Coran* (traduction intégrale et notes de Muhammad Hamidullah, avec la collaboration de Michel Léturmy, préface de Louis Massignon, Club français du livre, 1986 [1959]), qui a été approuvée par des autorités religieuses saoudiennes. Elle est largement diffusée. Cheikh Si Hamza BOUBAKEUR, ancien recteur de la Mosquée de Paris (1957-1982), offre une édition en arabe avec le texte français en regard et apporte en notes de nombreux commentaires issus de l'exégèse musulmane : *Le Coran, traduction française et commentaire d'après la tradition, les différentes écoles* (Fayard, 1972 ; édition profondément révisée, 1979, 2 vol. ; rééd. Maisonneuve et Larose, 1995). Voir également Dr Salah ED-DINE KECHRID, *Al-Qur'ân al-Karîm. Initiation à l'interprétation objective du texte intraduisible du Saint Coran* (Graphic et Arts Services, bilingue, 2003).

La traduction de Régis BLACHÈRE (Maisonneuve et Larose, 1947-1957 en 3 vol. ; dernière éd. 2002) a eu longtemps la faveur des chercheurs. Elle se fondait sur les travaux orientalistes de l'époque et proposait notamment un classement chronologique des sourates. Ses essais d'équivalence des termes arabes en français n'emportent plus toujours l'adhésion. Elle reste cependant une référence importante et une inspiration pour les autres traducteurs. La traduction de Denise MASSON, *Le Coran* (préface par J. Grosjean, introduction, traduction et notes par D. Masson, Gallimard, 1967 ; rééd. 1997), qui combine une grande fidélité au texte et un français de qualité, est la plus répandue. Elle est disponible, chez Gallimard, dans les collections « La Pléiade » et « Folio ». Cette traduction est reprise dans une édition revue par le Dr Sobhi EL-SALEH, qui comporte le texte arabe et la traduction française en regard, *Essai d'interprétation du Coran inimitable* (Dar al-Kitab al-Lubnani, 1980), diffusée notamment par l'Association pour l'appel à l'islam (libyenne). La même disposition se retrouve dans la traduction sobre de Mohammed CHIADMI, *Le noble Coran. Nouvelle traduction française du sens de ses versets* (Tawhid, 2004). L'orientaliste Jacques BERQUE est aussi l'auteur d'une traduction de référence, *Le Coran : essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique* (1991 ; édition revue et corrigée, Albin Michel, 1995).

Sur le problème de la traduction de l'écriture sainte, abordé à partir de la tradition chrétienne mais en gardant à l'esprit le cas africain, on lira l'essai

stimulant de Lamin SANNEH, *Translating the Message : The Missionary Impact on Culture* (Orbis Books, 1989).

Le projet de « traduction culturelle » de l'islam par les anthropologues (Ernest Gellner, Clifford Geertz...) a fait l'objet d'un examen critique par Talal ASAD, *Généalogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (University of John Hopkins Press, 1993). Une perspective anthropologique globale est fournie par Dale EICKELMAN dans *The Middle East and Central Asia : An Anthropological Approach* (Prentice Hall, 1998).

Sur les fondements de la loi islamique et du droit musulman, il convient de lire I. GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi de l'islam* (1^{re} éd. allemande, 1910 ; édition française, Geuthner, 1920 ; nouveau tirage, 1973) ; nouvelle édition française, I. GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi dans l'islam : histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* (avant-propos de Louis Massignon, postface d'Agostino Cilardo, L'Éclat & Geuthner, 2005). Il existe, d'autre part, une traduction française de J. SCHACHT, *Introduction au droit musulman* (1999 [1983]), un autre classique du genre.

Sur la question importante du *jihad*, de sa théorie et de sa pratique ancienne, il est très utile de consulter l'ouvrage de référence d'Alfred MORABIA, *Le Jihad dans l'Islam médiéval* (Albin Michel, 1993), ainsi que l'ouvrage traduit de l'anglais (USA) de Michael BONNER, *Le jihad. Origines, interprétations, combats* (Téraèdre, 2004), mais qui ne consacre qu'un court chapitre aux *jihad* des périodes récentes, dont ceux d'Afrique de l'Ouest.

Sur les divergences et les ruptures à l'intérieur de la communauté musulmane, voir le toujours incontournable Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam* (Payot, 1965, nombreuses rééd.).

Sur le pèlerinage à La Mecque, l'ouvrage de Slimane ZEGHIDOUR, *La vie quotidienne à La Mecque de Mahomet à nos jours* (Hachette, 1989), est un excellent guide. On y ajoutera Ali MAROK et Slimane ZEGHIDOUR, *La Mecque au cœur du pèlerinage* (Larousse-GEO, 2003), richement illustré. D'une expérience de l'intérieur, l'anthropologue marocain Abdellah HAMOUDI a tiré un texte rare : *Une saison à La Mecque. Récit de pèlerinage* (Seuil, 2004).

Concernant le soufisme et ce qu'on appelle les confréries musulmanes, il existe une abondante littérature. On citera donc ici une sélection de titres : tout d'abord, les articles « *tasawwuf* » (soufisme) et « *tarîqa* » (voie mystique, confrérie) dans l'*Encyclopédie de l'Islam* ; ensuite, pour une introduction à l'univers mental soufi, un livre qui a fait date : Michel CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints ; prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi* (Gallimard, 1986) ; plus historique et sociologique, Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN, *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle* (Éditions de l'EHESS, 1985), et Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui* (Fayard, 1996). Sur le soufisme en

Égypte, on lira Rachida CHIH, *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX^e siècle* (préface de Michel Chodkiewicz, Sindbad/Actes Sud, 2000), Éric GEOFFROY, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels* (Institut français de Damas, 1995), et sur le soufisme en général, du même auteur, *Initiation au soufisme* (Maisonneuve, 2006). Soulignons l'observation subtile des rapports de genre dans l'ouvrage de Sossie ANDEZIAN, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine : adeptes des saints dans la région de Tlemcen* (Éditions du CNRS, 2001 [1997]). Sur une confrérie maghrébine diabolisée à l'époque coloniale, voir Jean-Louis TRIAUD, *La légende noire de la Sanûsiyya* (Éditions de la Maison des sciences de l'homme et IREMAM, 1995). Dans ce chapitre, les citations sur le soufisme pratiqué par Ousman dan Fodio proviennent de Brad MARTIN, *Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa* (Cambridge University Press, 1976).

Pour traiter de la vie des sociétés musulmanes – valeurs, mentalités, catégories sociales, courants doctrinaux, jusqu'aux mutations du XX^e siècle –, on lira avec profit Louis GARDET, *Les Hommes de l'Islam, approche des mentalités* (Hachette, 1977 ; rééd. Complexe, 1999). On y ajoutera, pour une question souvent occultée, les ouvrages de Mohammed ENNAJI : celui pionnier, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle* (Balland/EDDIF, 1994) et, nouant ensemble les sources des liens d'autorité et de servitude dans l'islam, *Le sujet et le mamelouk. Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe* (Fayard/Mille et une nuits, 2007).

Sur la question du pouvoir et du politique en islam, on lira Makram ABBÈS, *Islam et politique à l'âge classique* (PUF, 2009). Le Maroc du XX^e siècle a été au centre d'un débat initié par Ernest GELLNER mettant en tension la segmentarité tribale et les saints soufis, dont le livre *The Saints of the Atlas* (Chicago UP, 1969) a été traduit en français par P. Coatalen : *Les saints de l'Atlas* (Éditions Bouchène, 2003). La Mauritanie y fut présente à travers le livre de Pierre BONTE, Édouard CONTE, Constant HAMES et Abdel WEDOUD OULD CHEIKH, *Al-Ansâb, la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe* (Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1991). Se revendiquant d'Ibn Khaldun, GELLNER étendit la perspective à l'ensemble du monde musulman dans *Muslim Society* (Cambridge UP, 1984 [1981]). Soulignant la centralité du politique, Abdallah HAMMOUDI met en parallèle les modèles d'autorité des cheikhs et des sultans à travers le prisme micro-historique des relations maître-disciple dans *Master and Disciple. The Cultural Foundation of Moroccan Authoritarianism* (Chicago UP, 1997), traduit en français (Maisonneuve et Larose, 2001). Sur un prolongement de cette analyse dans le cas de l'imamat de la vallée du Sénégal, on lira Jean SCHMITZ, « Le souffle de la parenté. Mariage et transmission de la baraka chez les clercs musulmans de la vallée du Sénégal » (*L'Homme*, n° 154-155, avril-juillet 2000, p. 241-278). Jocelyne DAKHLIA dans *Le Divan des Rois. Le politique et le religieux dans l'Islam* (Aubier, 1998) adopte une perspective

différente des précédentes en recherchant les traces, souvent oubliées ou occultées, d'une conception autonome du politique dans l'islam, qu'elle s'attache plus particulièrement à décrire dans le cadre du Maghreb.

Sur la place et le rôle des femmes, on tirera d'abord profit d'un ouvrage plus ancien, celui de Mansour FAHMI, *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme* (1913 ; rééd. avec préface de M. Harbi et postface de H. Manna, 1990 ; rééd. Allia, 2002), qui est le premier à s'être livré à une relecture de la tradition musulmane en la matière. Sur l'institution du harem dans le sultanat ottoman, on consultera Leïla HANOUM, *Le Harem impérial du XIX^e siècle* (Complexe, 1991). On lira les ouvrages de Fatima MERNISSI, sociologue, écrivain (en français et en arabe) et féministe marocaine : *Sexe, Idéologie, Islam* (Le Fennec, 1985) ; *Sultanes oubliées : femmes chefs d'État en Islam* (Albin Michel et Le Fennec, 1990) ; *Le Harem et l'Occident* (Albin Michel, 2001). Pour une histoire du genre, on y ajoutera Malek CHEBEL, *Du corps en Islam* (PUF, 1999 [1984]), *Encyclopédie de l'amour en Islam. Érotisme, beauté et sexualité dans le monde arabe, en Perse et en Turquie* (Payot, 1997 [1995]).

Face à une rhétorique instituant en miroir un islam de la négation des corps et celui célébrant la sensualité, on lira avec intérêt l'ouvrage écrit par un arabisant, qui vise à faire le point du renouvellement de la question par les *gender studies* : Frédéric LAGRANGE, *Islam d'interdits, islam de jouissances* (Téraèdre, 2008). On lira en parallèle Jocelyne DAKHLIA, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en islam* (Aubier, 2005), où l'auteur s'inscrit en faux contre une culturalisation qui ferait de la violence politique un trait distinctif de la culture musulmane. Elle introduit le lecteur au cœur du sérail, dans l'intimité des monarques médiévaux, et montre comment le pouvoir politique des premiers siècles de l'islam passe par le contrôle du harem, et comment ce dernier est un espace du politique et une scène publique. Le classique de l'anthropologie de Lila ABU-LUGHOD, qui, dans un tout autre contexte, celui des Bédouins du désert égyptien, montre comment l'autonomie des individus se décline selon le genre et le rapport à l'honneur, *Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society* (1999), a été récemment traduit en français : *Sentiments voilés* (Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2008). Faisant la synthèse des problèmes de genre et de féminité, signalons le premier des six volumes édités par Suad JOSEPH et al. (eds), *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures* (E.J. Brill, 2003).

DEUXIÈME PARTIE

LES GRANDS THÈMES

L'islamisation de l'Afrique

Il est bien évident que l'islam n'a pas vu le jour sur le continent africain. Ses institutions fondamentales se sont initialement développées dans les régions que nous appelons le Moyen-Orient ou le Proche-Orient. Mais la foi islamique s'est répandue en Afrique, rapidement dans certaines régions et certaines sociétés et plus lentement dans d'autres. De nos jours, la moitié de la population du continent professe l'islam et presque un quart de l'ensemble des musulmans vit en Afrique. Ce chapitre traite de l'expansion de la foi islamique en Afrique tandis que le suivant examine les façons dont les sociétés africaines se sont approprié l'islam.

Je parle d'*islamisation* et d'*africanisation* pour suggérer qu'au moins deux processus ont été à l'œuvre : en premier lieu l'expansion de quelque chose que les Africains et les gens de l'extérieur ont identifié comme étant l'islam et en second lieu l'« enracinement » de cette foi religieuse en Afrique. En fait, comme le montre ce livre, les processus ont été bien plus compliqués dans la mesure où ils se sont déroulés sur une période de quatorze siècles et concernent des millions de personnes. À presque toutes ces époques, la plupart de ces gens ne s'identifiaient pas comme Africains mais revendiquaient leur appartenance à des ensembles plus restreints, régionaux ou ethniques, comme les Swahili, les Mandingues, les Berbères, et même à des entités encore plus petites.

Notez bien que j'utilise le terme d'islamisation et non pas celui d'arabisation. L'arabe a été la langue de la révélation de Dieu à Muhammad et par conséquent celle du livre saint, de la loi, de la prière. Après plusieurs siècles, l'arabe est devenu la langue dominante dans le nord de l'Afrique et une grande partie du Sahara. Des mots arabes sont entrés dans les langues de sociétés africaines de plus en plus nombreuses, en particulier dans les vocabulaires de la religion, du gouvernement, de la guerre et dans celui du commerce. Cependant la plupart des Africains musulmans ont continué à parler leurs propres langues – le swahili, le mandingue ou diverses langues berbères qui étaient les langues indigènes de leur région. Dans ces sociétés, des enseignants, hommes ou femmes, eurent tôt fait de développer des moyens de transmettre la foi, le Coran, les prières, dans leurs langues vernaculaires.

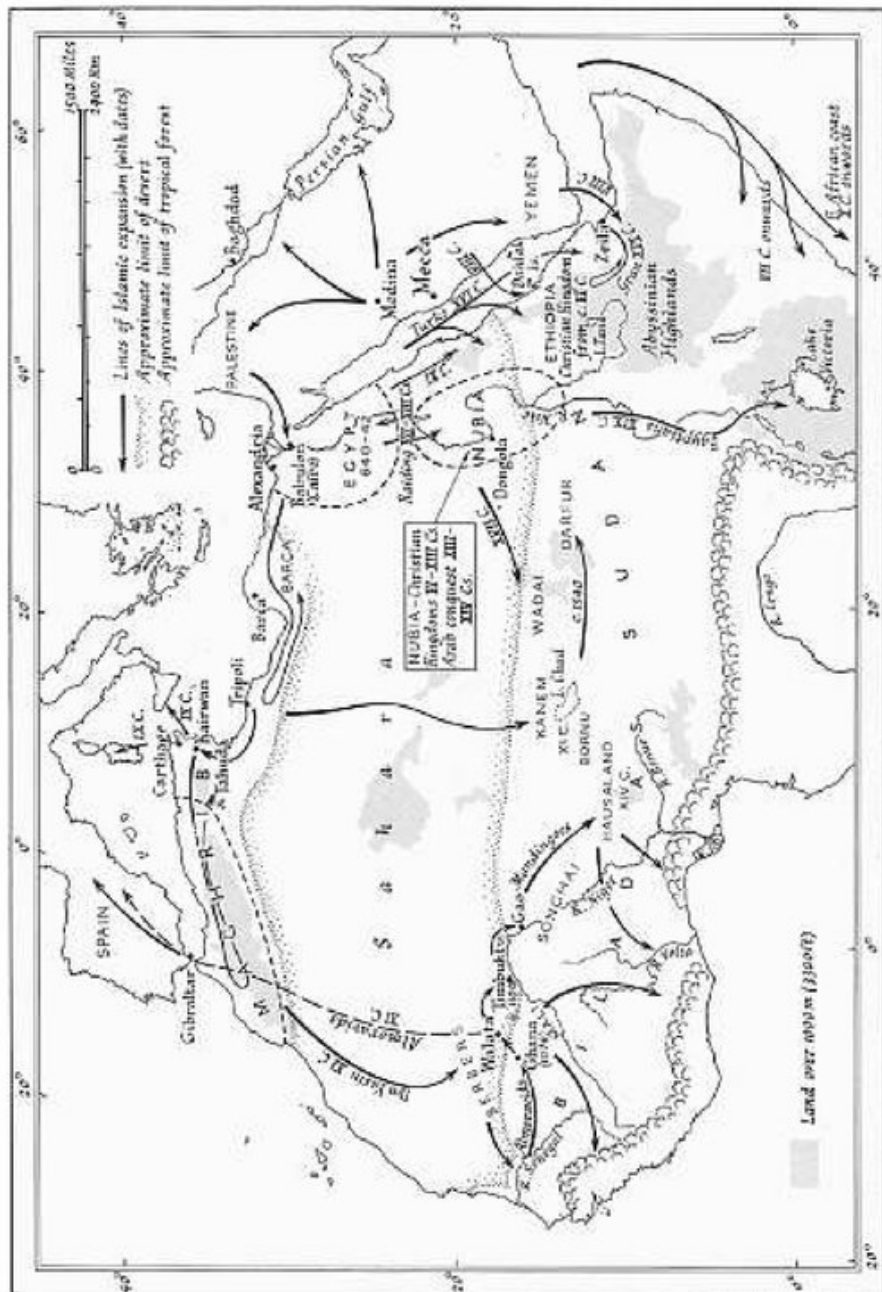
Les principaux commentateurs présentent l'islamisation comme un processus de « pénétration » en plusieurs étapes, région par région (voir carte 1). En Afrique du Nord, de l'Égypte au Maroc, la première étape fut celle des conquêtes : les Arabes et leurs armées s'emparèrent des villes

principales et des zones agricoles de la côte méditerranéenne. Mais ces envahisseurs ne s'enfoncèrent pas dans les montagnes surplombant les plaines côtières et ne s'aventurèrent pas vers le sud à travers le Sahara.

Pour ce qui est du sud ou de l'Afrique subsaharienne, les commentateurs ont postulé un processus en trois étapes. Les premiers venus auraient été des marchands impliqués dans le commerce transsaharien. Ces entrepreneurs et leurs familles vivaient principalement dans les villes, souvent dans des quartiers dits « musulmans ». Ils vivaient en tant que « minorité » au milieu d'une majorité de « païens » ou non-musulmans. Cette phase est souvent mentionnée comme une étape de quarantaine. La seconde étape est celle de l'« islam de cour » car ce qui la caractérise est l'adoption de l'islam par les souverains et les membres des classes dirigeantes et non plus seulement par les marchands. Aucun effort spécial n'était fait pour changer les pratiques locales, en particulier à l'extérieur des villes. La troisième étape est celle de l'islam « majoritaire », lorsque la foi islamique ne s'est plus seulement répandue parmi les marchands et les classes dirigeantes, mais aussi dans les campagnes, où vivait la plus grande partie de la population (voir carte 2).

Carte 1 : Progression de l'islam en Afrique

(d'après John D. Fage et Maureen Verity, *An Atlas of African History*, New York, 1978)



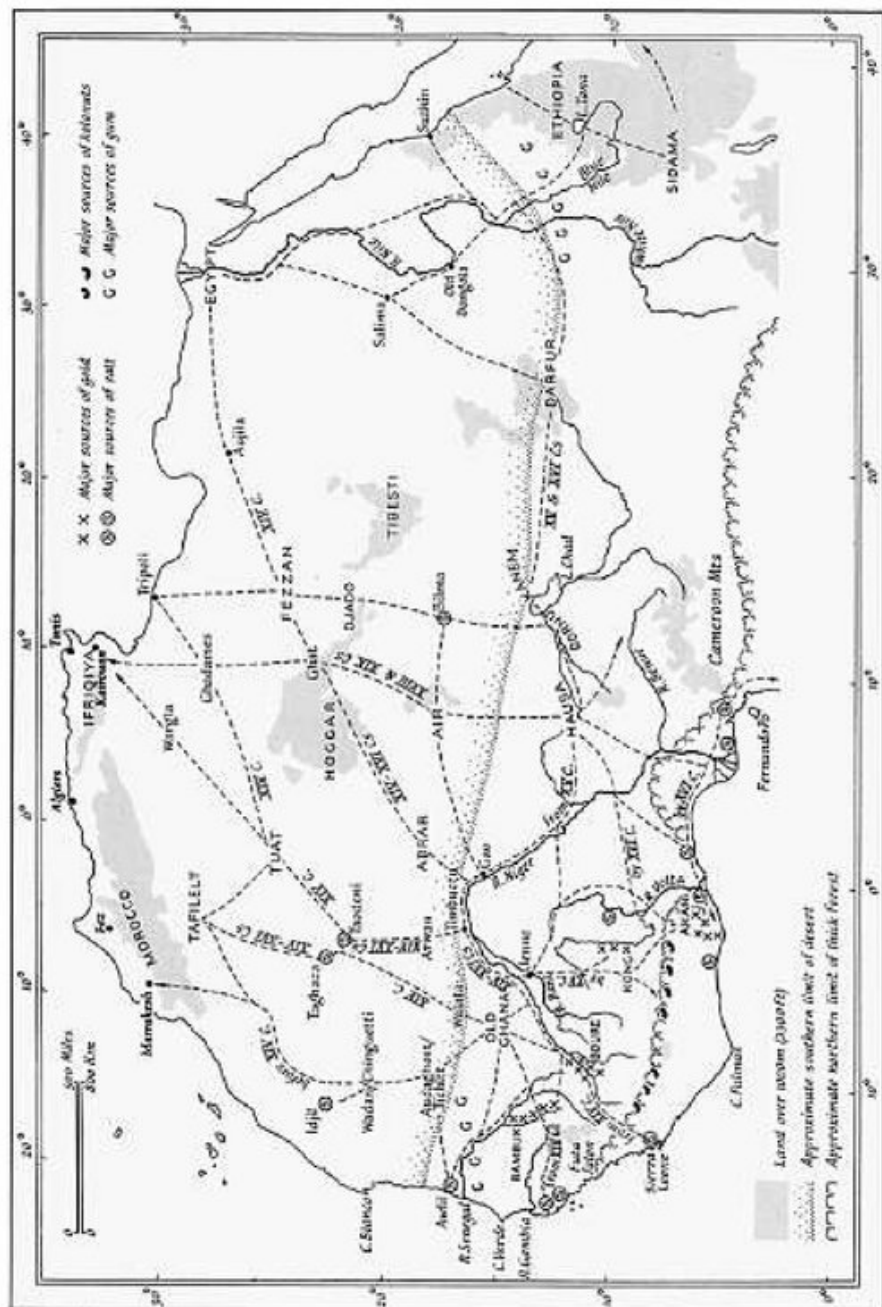
Ces trois phases scandent la croissance tant quantitative que qualitative de l'islam. Le nombre des croyants augmente, les musulmans passant du statut de minorité à celui de majorité. La qualité de l'islam « s'améliore » en progressant vers l'« orthodoxie », c'est-à-dire vers la conformité aux normes essentielles de l'islam sunnite telles que nous les avons mises en évidence dans le second chapitre. La troisième étape, le mouvement vers les campagnes

et l'acquisition du statut de « majorité » est souvent associé à deux phénomènes : les ordres soufis d'une part et la révolution militaire d'autre part, plus spécifiquement les révolutions islamiques qualifiées de *jihad* au cours desquelles les pratiques « privilégiées » des commerçants et des classes dominantes, dans les villes, ont été mises en question par des réformateurs. Ces réformateurs eurent tendance à se radicaliser de plus en plus, à considérer qu'ils suivaient l'exemple de Muhammad en déclarant le « *jihad* de l'épée » comme celui-ci l'avait fait à son arrivée à Médine. Nous en examinerons des exemples célèbres dans les chapitres 10 et 12.

Ce découpage est valable dans nombre de situations. Il est conforme à ce que bon nombre de musulmans africains, en particulier des réformateurs tels que Ousman dan Fodio, considéraient comme le modèle de l'expansion de l'islam. Cependant il ne permet pas de saisir toute la complexité de la pratique islamique au fil de l'histoire africaine ni d'appréhender de quelles différentes manières celle-ci a été utile et utilisée ; il ne dit rien des différents groupes sociaux ou professionnels auxquels elle était associée, ni des différents ordres soufis qui en ont été les vecteurs. Il n'apporte aucune lumière sur les différentes formes de conversion – rapide ou lente, individuelle ou collective. Il ne montre pas non plus l'« africanisation » de l'islam, les façons dont les sociétés africaines se sont approprié l'islam, ce qui fait l'objet du prochain chapitre.

Carte 2 : Routes marchandes en Afrique du Nord

(d'après John D. Fage et Maureen Verity, *An Atlas of African History*, New York, 1978)



Avant d'aborder la question de l'africanisation de l'islam, je consacrerai la suite du présent chapitre à deux des portes d'entrée de l'islam en Afrique et à deux ensembles de populations qui témoignent de la complexité de l'islamisation. Ces deux portes d'entrée sont le Sahara et l'océan Indien. Au premier abord, les similitudes entre l'aridité des sables et les flots de l'océan peuvent ne pas sembler évidentes, mais un peu d'imagination permet de

montrer en quoi sont comparables ces deux environnements. Le terme arabe signifiant le rivage, *sahil* (sahel), s'applique à l'un et à l'autre. Dans son sens « normal », il peut être utilisé pour désigner une côte océanique. Le littoral de l'Afrique de l'Est en est un exemple et l'on a fini par appeler les gens qui y vivent les « Swahili », littéralement « ceux de la côte ». Mais comme le désert est comparé à la mer, le même terme peut être appliqué à ses rives. C'est pourquoi les franges nord et sud du Sahara sont aussi des « sahels ». Depuis le début des années 1970, toute la partie sud soumise à la sécheresse, qui court à travers l'Afrique de l'océan Atlantique à la mer Rouge, est appelée le Sahel. En Occident, ce terme est désormais synonyme de sécheresse et de famine.

La porte d'entrée est-africaine et swahili

Envisageons en premier lieu la porte « normale » et océane. Sur la côte de l'Afrique de l'Est, les premiers musulmans ont suivi le sillage de bon nombre d'autres voyageurs arrivés en bateau du Moyen-Orient et de l'Asie du Sud. Ils circulaient à bord de dhows (figure 2), utilisant des techniques éprouvées de navigation, et longeaient les côtes de la mer Rouge, du golfe Persique ou de l'océan Indien. Ils étaient principalement arabes et intéressés par l'ivoire, l'or et les autres métaux, ainsi que par les objets en cuir ; ils recherchaient aussi des esclaves. Ils faisaient affaire avec des populations locales de pêcheurs et d'agriculteurs qui parlaient la langue que nous appelons le swahili. Au cours du temps, la langue swahili a évolué en assimilant un nombre considérable de termes arabes qui se sont ajoutés à divers apports malais ou autres, mais elle a gardé la structure de base d'une langue bantoue.

La langue swahili était la base d'une culture qui s'était constituée autour de petites villes échelonnées le long de l'océan Indien sur près de 3 000 kilomètres, de Mogadiscio au nord (aujourd'hui en Somalie) à Sofala au sud (dans l'actuel Mozambique). La plupart de ces villes étaient autonomes et peuvent être qualifiées de cités-États ; elles étaient confinées essentiellement dans des îles ou sur la côte, avec un minuscule hinterland voué à l'agriculture. Leurs habitants vivaient de l'agriculture, de la pêche, de la construction de bateaux et du commerce. Ils pratiquaient l'islam tout en le combinant avec leurs croyances et leurs coutumes ancestrales, dans le monde cosmopolite du pourtour de l'océan Indien. Les plus riches des Swahili ont commencé à utiliser les formes de l'architecture islamique pour la construction de leurs maisons ainsi que de leurs mosquées et de leurs bâtiments publics et à voyager pour commercer aux côtés des musulmans d'origine arabe. Beaucoup d'entre eux se conformaient à l'obligation du pèlerinage, plus facile à accomplir de chez eux qu'à partir d'autres parties du continent.

La période la plus prospère de ces cités-États swahili se situe

entre 1250 et 1500 de notre ère. Nous avons la chance d'avoir un témoignage de première main sur cette période grâce au récit d'un Marocain qui a passé une grande partie de sa vie à voyager à travers l'immense monde islamique du xiv^e siècle. Muhammad ibn Abdallah ibn Battuta, plus connu sous le nom de Ibn Battuta, a visité l'empire du Mali, en Afrique de l'Ouest, en 1355. Il était arrivé quelques années auparavant, en 1331, sur la côte est-africaine et avait visité Mogadiscio avant de se diriger vers le sud. Voici ce qu'il rapporte sur les villes qu'il a traversées :

Ensuite je me suis embarqué [...] pour le pays Swahili et la ville de Kilwa qui est dans le pays de Zanj. Nous sommes arrivés à Mombasa, une grande île, nettement séparée de la terre ferme. On y cultive des bananes, des citrons et des oranges. Les gens ramassent aussi un fruit [...] qui ressemble à une olive. Il a un noyau comme l'olive mais son goût est très sucré. Les gens n'y pratiquent pas l'agriculture, mais ils importent du grain du Swahili [de l'intérieur du pays]. Ils se nourrissent surtout de bananes et de poisson. Ils suivent le rite chafite [une des quatre écoles de la loi] et ils sont pieux, chastes et vertueux.

Leurs mosquées sont en bois, très solidement construites. À côté de la porte de chaque mosquée il y a un ou deux puits, profonds d'une ou deux coudées. Ils y tirent de l'eau avec un récipient en bois fixé au bout d'un mince bâton, long d'une coudée. Autour de la mosquée et du puits, le sol est en terre battue. Celui qui veut entrer dans la mosquée lave d'abord ses pieds ; à côté de la porte il y a un morceau de tissu grossier pour les sécher. Pour procéder aux ablutions rituelles on place le récipient entre ses cuisses, on verse de l'eau sur ses mains et on fait ainsi ses ablutions. Ici tout le monde marche pied nu.

Nous avons passé une nuit sur cette île et ensuite nous avons navigué vers Kilwa, la principale ville de la côte. La plupart des habitants y sont des Zanj, qui sont très noirs de peau. Leur visage porte des scarifications. [...] Un marchand m'a affirmé que Sofala est à un demi-mois de marche de Kilwa et qu'entre Sofala et Yufi, dans le pays du Limin, il y a un mois de marche. De la poudre d'or est transportée de Yufi à Sofala.

Kilwa est l'une des villes les plus belles et les mieux construites du monde. Tous les bâtiments y sont très élégants...

Kilwa, comme Mombasa, était une île et avait la réputation d'être la plus riche des cités-États durant la période de sa prospérité (voir figure 3).

Jusqu'à une date très récente, la langue, la culture et la population swahili, ainsi que la pratique de l'islam étaient principalement concentrées dans les villes du littoral de l'Afrique de l'Est. La plupart des musulmans étaient sunnites, mais certains se réclamaient de la voie kharijite à travers leurs liens avec Oman, un petit État situé à l'extrémité sud-est de la péninsule Arabique. L'élite lettrée et plus particulièrement ceux qu'on pourrait appeler les « musulmans professionnels » comprenaient et écrivaient l'arabe, mais l'islam était plus généralement enseigné oralement et expliqué en swahili. Il y a environ trois siècles, des clercs et des lettrés ont commencé à transcrire en alphabet arabe la langue swahili et à constituer une littérature écrite parallèlement à l'ancienne littérature orale. Le corpus ainsi constitué contient des histoires, des chroniques et des poèmes, identiques à ceux qui ont été transmis oralement de génération en génération.

Le récit qui suit est issu de cette tradition écrite swahili, mais il avait

sûrement été transmis, récit et répété de longue date dans les familles ou en public. Il témoigne d'une appropriation de l'islam et de la proximité des Africains de l'Est avec les Villes saintes de la religion (Jérusalem aussi bien que La Mecque et Médine).

[L'Ascension de Muhammad] Un matin, le Saint Prophète dit à ses compagnons : « La nuit dernière, l'ange Jiburilu [Jibril ou Gabriel] est venu à moi et m'a apporté le salut du Tout Puissant. Il m'a ordonné de venir devant Son trône et de recevoir Son message. J'ai ouvert la porte de la maison et là, sur la route et aussi dans le ciel, des milliers d'anges m'attendaient. En chœur, ils m'ont salué. »

[...] Muhammad a poursuivi : « J'ai ensuite été emporté vers la mosquée dans Jérusalem [le Dôme du Rocher, construit par les Omeyyades]. Soudain, j'ai vu les grands prophètes du passé apparaître devant moi : Buraimu [Ibrahim ou Abraham], Musa [Moïse] et Issa [Jésus]. Nous avons échangé des salutations et nous avons prié ensemble. Après la prière, Jiburilu m'a conduit à l'extérieur et là j'ai vu une échelle en or qui descendait depuis le zénith jusqu'à l'endroit où je me tenais. Je ne pouvais pas en voir le haut et pourtant toute l'échelle irradiait comme la lune dans le ciel de la nuit.

Aussitôt que j'ai mis mon pied sur le premier barreau, il s'est élevé dans le ciel avec moi, et avant que j'aie compris ce qui se passait nous volions à travers les nuages. Je me cramponnais à l'échelle, mais Jiburilu volait à mes côtés, me maintenant à l'aise sur ses immenses ailes.

En un instant nous nous sommes retrouvés au Paradis, volant au dessus d'une vaste mer. J'ai demandé à Jiburilu ce que c'était et il m'a dit : « C'est le ciel bleu que les mortels comme vous voient depuis la terre. »

Le nom du premier niveau du Paradis est Rafiu. Il est large de cinq cents années. Jiburilu a frappé au portail et quand la voix d'un ange a répondu « Qui est là ? » Jiburilu nous a présenté et a prononcé nos noms. L'ange dont le nom était Sumaili et ses 70 000 anges nous ont souhaité la bienvenue. À l'intérieur, j'ai vu deux portes voûtées et entre elles il y avait un trône où siégeait notre père Adam. Nous nous sommes salués avec un *salam alayka* (la paix soit avec toi) après que Jiburilu nous eut présentés. Adam a dit qu'il était heureux que finalement Allah m'ait envoyé vers les hommes avec Son ultime message de salut car beaucoup d'âmes errantes avaient été condamnées au feu depuis que le premier il était tombé dans le péché.

Cette histoire témoigne d'une forte continuité – entre le judaïsme, le christianisme et l'islam – d'une tradition abrahamique.

Les musulmans swahili ne luttèrent pas pour répandre l'islam par la prédication, la colonisation ou le *jihad* militaire. Ils se contentèrent généralement de pratiquer leur religion, d'exercer leur métier et de faire affaire avec les peuples de l'intérieur qui étaient, dans leur grande majorité, des non-musulmans. L'expansion de l'islam et celle du langage et de la culture swahili vers l'intérieur des terres n'ont pas commencé avant le ^{xviii} siècle.

Cet état de prospérité et d'autonomie a brutalement pris fin vers l'an 1500. Des explorateurs portugais utilisant de nouvelles techniques maritimes contournèrent le Cap de Bonne-Espérance, à l'extrême sud du continent africain, impatients de découvrir le monde et de s'assurer le monopole du commerce des épices de l'Asie. Parallèlement à leurs objectifs commerciaux, ils étaient animés par une volonté de « croisade » issue de leur expérience de

la « reconquête » – ils avaient lutté pied à pied pour arracher la péninsule ibérique au contrôle des musulmans avec les encouragements de la papauté (voir chapitres 6 et 7).

Depuis la première croisade, à la fin du ^x^e siècle, Rome n'avait cessé de pousser les chrétiens européens à lutter contre les sociétés musulmanes et leurs États. Aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles leurs efforts étaient particulièrement dirigés contre l'Empire ottoman. Les Ottomans avaient établi leur capitale à Istanbul, sur le site de la ville « chrétienne » de Constantinople et avaient fait des incursions significatives dans le sud-est de l'Europe, dans la région qui constitue aujourd'hui les Balkans. Ils contrôlaient également les deux lieux les plus saints de l'islam, La Mecque et Médine, et la ville sacrée des trois religions, Jérusalem. Les Ottomans exerçaient une certaine influence dans la Corne de l'Afrique mais pratiquement aucune sur la côte swahili.

Ce détail échappa aux explorateurs portugais, animés tout autant par leur zèle religieux que par leurs ambitions commerciales. Grâce à leur artillerie et à leur supériorité navale, ils attaquèrent et détruisirent Kilwa, la plus prospère des villes swahili. Mombasa, la plus importante cité-État de la partie nord de la côte, fut également occupée. La période de prospérité du grand Swahili était révolue. Les communautés musulmanes envisageaient maintenant le *jihad* militaire comme un moyen de se défendre des attaques des non-musulmans, exactement comme Muhammad l'avait envisagé à La Mecque avant l'*hijra*.

Les Portugais ne conservèrent pas longtemps le contrôle de la côte est-africaine, mais les Swahili ne retrouvèrent pas pour autant leur dynamisme et leur prospérité avant le dix-huitième siècle. À cette époque, les Arabes d'Oman étaient devenus plus actifs tout au long de la côte ; au ^{xix}^e siècle ils finirent par transférer leur capitale sur l'île de Zanzibar. Les sultans d'Oman contrôlaient une grande partie de la région swahili, dans ce qui constitue aujourd'hui les côtes du Kenya et de la Tanzanie, pour des raisons surtout commerciales. Tout en poursuivant le commerce de l'ivoire et de l'or, ils s'étaient largement investis dans la traite des esclaves (voir chapitre 5). Ces derniers étaient emmenés vers le Moyen-Orient ou l'Asie du Sud ou bien étaient utilisés sur la côte dans la production des clous de girofle et des céréales. Le système mis en place par Zanzibar rendit plus actifs les contacts entre la côte et l'intérieur et permit l'expansion de l'islam et de la culture swahili vers les villes de l'intérieur (carte 3).

Ces réseaux ont jeté les bases de l'expansion de l'islam aux ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles. Les principaux agents de l'islamisation furent des marchands et des maîtres d'école et non pas les lettrés réformateurs qui avaient joué un rôle si important en Afrique de l'Ouest. Les Arabes d'Oman étaient kharijites, mais beaucoup des anciennes communautés swahili et bon nombre d'esclaves étaient sunnites. Les relations entre les adeptes de ces deux lignes doctrinales ne posaient pas de difficultés. La tradition du *jihad* militaire restait un thème mineur, sauf lorsqu'il s'est agi de résister contre la domination européenne, menace qui a surgi à la fin du ^{xix}^e siècle sous la forme d'envahisseurs

allemands et britanniques.

La porte d'entrée saharienne et les Berbères

Le désert constituait davantage un obstacle que l'océan Indien. Cependant on pouvait le traverser et relier ainsi Sahel et monde méditerranéen. Les navires étaient des chameaux et les marins des conducteurs de caravanes et leurs escortes qui savaient planifier les traversées, trouver les oasis et assurer une protection contre les razzias. Jusqu'à une période récente, guides et pillards étaient des Berbères, tout comme la plupart des habitants de l'Afrique du Nord et du Sahara.

Ce nom de Berbères est issu comme beaucoup d'autres du lexique méditerranéen. C'était une version du terme « barbare », utilisé par les Grecs et les Romains pour désigner les Autres, les peuples qui vivaient en dehors de l'orbite de la « civilisation ». À la différence des Swahili, les Berbères ne partageaient pas tous la même langue, mais parlaient un certain nombre d'idiomes différents, lointainement apparentés à l'arabe et à d'autres langues de la grande famille afro-asiatique. Ils avaient divers modes de vie, suivant qu'ils se trouvaient dans le désert, dans les montagnes ou dans les plaines du continent et ils eurent des réactions variées face à la religion que les Arabes avaient introduite au VII^e siècle.

Carte 3 : Les réseaux commerciaux d'Oman en Afrique de l'Est

Certains d'entre eux vivaient en ville ou sur des exploitations agricoles, dans ce qu'on pourrait appeler la Tunisie et l'Algérie méditerranéennes, et certains d'entre eux étaient chrétiens. Mais, dans leur grande majorité, ils menaient une vie nomade dans les montagnes et dans le désert. Au cours des premiers siècles de l'islam, beaucoup de Berbères sont devenus musulmans et arabes, soit en s'enrôlant pour la conquête de la péninsule Ibérique et en s'établissant comme sujets des premières dynasties (nous verrons le cas du Maroc au chapitre 7) ou bien en devenant marchands dans les villes du Sahara et du Sahel. Quelquefois ils adoptaient collectivement la nouvelle religion : toute une classe sociale, une ville, une région ou un groupe ethnique se convertissait. La plupart des musulmans berbères sont devenus sunnites mais certains ont adopté les formes kharijites de la foi. Un groupe, celui des Fatimides, qui a dominé l'Égypte et la Tunisie pendant deux siècles, se réclamait du chiisme. D'autres Berbères se sont montrés récalcitrants à toutes les formes de la nouvelle religion.

En Afrique subsaharienne, les communautés berbères, composées de marchands et de guides de caravanes, ont été les premières à pratiquer l'islam. Dans les États du Ghana, du Mali, du Songhay et du Kanem, les États sahéliens les mieux connus entre 800 et 1600, ils étaient à la tête d'importants réseaux de commerce et ont contribué à la prospérité des sociétés qui les accueillait. Même des princes qui n'étaient pas musulmans cherchaient à attirer ces communautés pour renforcer la richesse et la puissance de leurs territoires. La plupart de ces Berbères se tenaient à l'écart du jeu politique, mais un groupe allait fournir le premier exemple de *jihad* militaire dans le Sahel occidental et le Sahara.

La tribu nomade des Lamtuna avait adopté l'islam un peu à la manière des premiers Bédouins qui avaient suivi Muhammad : ils « appartenaient » à la religion mais n'en connaissaient pas grand-chose. Au ^x^e siècle leur chef, qui s'était rendu en pèlerinage à La Mecque, en revint accompagné d'un musulman marocain lettré du nom de Ibn Yasin. Cet homme commença par critiquer la pratique locale de la religion puis « convertit » les Lamtuna au « véritable » islam avec le soutien de leur chef et mobilisa une armée autour de son message réformateur. Il écrasa ensuite d'autres groupes berbères du nord-ouest de l'Afrique qui s'étaient mis en travers de sa voie. Les exploits d'Ibn Yasin, de ses partisans et de leurs successeurs précipitèrent la chute de l'empire du Ghana ; après avoir établi leur domination sur le désert, ils envahirent le Maroc et l'Espagne musulmane. Ils prirent le nom d'Almoravides ou *al-murabitun*, « ceux du *ribat* » (couvent fortifié), mot qui s'est transformé en « marabout » dans les parlers locaux. Leurs prouesses ont

servi de modèle à une pratique islamique militante pour des générations de Sahariens et d'Africains de l'Ouest. L'héritage almoravide constitue encore aujourd'hui une sorte de charte sociale pour les classes dirigeantes de l'actuelle Mauritanie.

Il convient de citer ici un texte qui montre comment Ibn Yasin mobilisait ses troupes, car son exemple a souvent été invoqué par les réformateurs des générations suivantes en Afrique. Il est également intéressant de relever les formules utilisées par les chroniqueurs pour exprimer le message de la réforme. La citation suivante est attribuée à un écrivain qui vivait au ^{xiv}e siècle à Fez, la capitale intellectuelle du Maroc :

Il [Ibn Yasin] se mit à leur enseigner le Livre [le Coran] et la Sunna, les ablutions rituelles, la prière, l'aumône et les autres obligations que Dieu leur avait imposées [...] Quand ils commencèrent à être versés dans ces matières et à être de plus en plus nombreux, il les sermonna et les admonesta, leur fit désirer le Paradis et craindre l'Enfer, leur ordonna de craindre Dieu, d'exiger le bien et d'interdire le mal et il leur parla des grands bienfaits et des récompenses que Dieu leur accorderait pour ces actions. Ensuite il les appela à entreprendre la Guerre Sainte contre les tribus de Sanhaja [la confédération qui dominait la partie occidentale du Sahara] qui s'opposaient à eux et leur dit : « Ô Almoravides, vous êtes nombreux, avec les chefs de vos tribus et les chefs de vos clans. Dieu vous a réformés et conduits dans son droit chemin et il vous a mis dans l'obligation d'être reconnaissants pour Sa grâce, d'exiger le bien et d'interdire le mal et de mener la Guerre Sainte en son honneur. »

Ils répondirent : « Ô Cheikh béni, ordonne ce que tu voudras, tu nous trouveras obéissants. Si tu nous ordonnais de tuer nos parents, nous le ferions. » Et il dit : « Allez, avec la bénédiction de Dieu. Avertissez vos gens. Faites leur redouter le châtiment de Dieu. Parlez-leur des preuves de son existence. S'ils se repentent, s'ils retournent à la vérité et abandonnent leur mauvaise conduite, laissez les tranquilles. Mais s'ils refusent, s'ils persistent dans l'erreur et s'entêtent, alors nous demanderons l'aide de Dieu contre eux et nous engagerons contre eux la Guerre sainte jusqu'à ce que Dieu nous ait départagés, car Il est le Meilleur des Juges. »

Marchands et militants almoravides ont conservé leurs langues berbères, longtemps après être devenus musulmans. Le processus d'arabisation a été lent ; il n'a pas été initié par les premières armées qui ont conquis les zones méditerranéennes. Il est venu plus tard par l'intermédiaire des Bédouins, des nomades du désert qui se sont répandus depuis la péninsule Arabique à travers l'Afrique du Nord et se sont infiltrés dans le désert entre le ^{xiv}e et le ^{xv}e siècle. Cependant, l'incursion de ces nomades n'a rien changé dans la partie centrale du Sahel (la zone saharienne de l'Algérie, du Mali et du Niger d'aujourd'hui) où les Touaregs, leur langue (le tamasheq) et leur écriture (le tifinagh) sont encore aujourd'hui dominants.

Les Berbères et les Swahili musulmans vivaient aux deux principales portes d'entrée de l'Afrique subsaharienne ; ils ont joué un rôle essentiel en faisant la démonstration de la pratique de l'islam et en le rendant accessible à d'autres groupes de populations. L'expansion de la religion n'a été ni automatique ni facile et elle n'est pas allée sans certaines adaptations significatives. Les Africains ont pu s'approprier l'islam dans la tradition très inclusive des

Swahili ou dans celle plus radicale et plus exclusive des Almoravides. Le prochain chapitre est consacré à ces différentes façons traditionnelles de s'approprier la foi musulmane.

Bibliographie et lectures complémentaires

Sur les deux portes d'entrée de l'islam en Afrique subsaharienne (par le Maghreb et par la côte orientale), la bibliographie francophone offre des ressources plus développées du côté occidental, moins sur la côte swahili qui a reçu l'empreinte de la colonisation britannique.

Il n'existe pas d'ouvrage de synthèse récent sur l'histoire du Maghreb dans la longue durée. On devra remonter à Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord* (Payot, 1951 ; 4^e rééd. 1994, complétée par Christian Courtois et Roger Le Tourneau), et à Abdallah LAROUÏ, *Histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, ouvrage dont l'orientation fait l'objet de débats (F. Maspero, 1976, tome 1). Pour une introduction générale à l'histoire ancienne des Berbères, on consultera Gabriel CAMPS, *Berbères, aux marges de l'Histoire* (Éditions des Hespérides, 1980), et l'*Encyclopédie berbère* (Édisud, 1985-2002, vingt-cinq fascicules).

On complètera par Vincent LAGARDÈRE, *Les Almoravides : jusqu'au règne de Yusuf B. Tasfin (1039-1106)* (L'Harmattan, 1991) ; *Les Almoravides : le jihâd andalou (1106-1143)* (L'Harmattan, 1999) ; Abdel WEDOUD OULD CHEIKH, *Éléments d'histoire de la Mauritanie* (Nouakchott, Centre culturel français, 1988) ; et Mohamed EL-MOKHTAR OULD BAH, *La littérature juridique et l'évolution du malikisme en Mauritanie* (Publication de l'université de Tunis, 1981), ces deux derniers titres étant très utiles pour comprendre l'importance historique de l'espace mauritanien.

Sur l'accès de l'islam à l'Afrique subsaharienne, au-delà du carrefour mauritanien, il existe peu de synthèses récentes. On pourra utiliser Joseph CUOQ, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest : des origines à la fin du XVI^e siècle* (Geuthner, 2002 [1984]). On aura recours, tout d'abord, aux sources arabes de cette période qui ont été publiées en français : Joseph CUOQ, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle* (Bilâd al-Sûdân) (CNRS, 1975), ouvrage précieux, même si une partie des notes a rapidement vieilli. Pour ceux qui lisent l'anglais, on lui préférera maintenant Nehemia LEVTZION et J.F.P. HOPKINS, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History* (Cambridge UP, 1981), d'où provient la citation sur Ibn Yasin et les Almoravides.

D'une façon plus générale, sur le rôle des géographes arabes qui offrent les premières descriptions du Maghreb, de l'Afrique saharienne et soudano-sahélienne, on consultera André MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle* (Mouton, 1967 ; réimpr. Éditions de

l'EHESS, 2001, 2 tomes), qui fait autorité en la matière.

Sur le processus d'islamisation au sud du Sahara, une recherche récente bouleverse profondément notre connaissance des processus. Il s'agit de l'ouvrage de P.F. de MORAES FARIAS, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali, Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History* (Oxford University Press for the British Academy, 2004). Cet ouvrage relate la découverte, la collecte et l'exploitation de 250 inscriptions ou groupes d'inscriptions arabes qui proviennent toutes de l'est de la République du Mali, le long de l'arc oriental de la boucle du Niger et, en remontant vers le nord, en zone saharienne, dans la région de l'Adrar des Ifoghas. Ces inscriptions, dont la chronologie s'échelonne de 1013/1014 à 1489 de notre ère, témoignent de l'acculturation de notables africains locaux qui font des inscriptions funéraires arabo-islamiques un signe de conversion aux valeurs de la nouvelle foi et de la nouvelle culture, autant que d'ostentation sociale. Cet ouvrage a fait l'objet d'une longue recension qui en détaille le contenu : voir Jean-Louis TRIAUD, « L'éveil à l'écriture : un nouveau Moyen Âge sahélien... » (*Afrique & Histoire*, n° 4, 2005, p. 195-243).

Sur la « porte d'entrée » swahili, la production en langue française s'est développée au cours de ces dernières années. Dans Anne-Marie PEATRIK et Gilles HOLDER (dir.), *Cité-État et statut politique de la ville en Afrique et ailleurs* (*Journal des africanistes*, n° 74/1-2, 2004), Thomas VERNET note que le renouvellement de l'historiographie swahili anglophone au cours des années 1970 a montré que les cités-États de la côte orientale de l'Afrique, bien que souvent insulaires, ne tournaient pas le dos au continent africain et ne se consacraient pas exclusivement aux échanges maritimes, mais qu'elles reposaient en grande partie sur des liens de complémentarité avec leur arrière-pays situé sur le continent. Seule une minorité, l'élite urbaine, se consacrait au négoce maritime (*ibid.*, p. 341-411). Ainsi le facteur « africain » est-il maintenant réévalué par rapport au facteur « arabe » pour éclairer cette culture swahili qui fait l'objet de plusieurs chapitres du livre de N. LEVTZION et R. POWELS (2000) : ceux de M.N. PEARSON, Randall POWELS et David SPERLING (associé à J. KAGABO). Le livre de référence reste celui de Randall POWELS, *Horn and Crescent : Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast (800-1900)* (Cambridge University Press, 1987).

Sur cette thématique, voir Françoise LE GUENNEC-COPPENS et Pat CAPLAN (dir.), *Les Swahili entre Afrique et Arabie* (Karthala, 2000), et sur les transformations de la société swahili, Françoise LE GUENNEC-COPPENS et David PARKIN, *Autorité et pouvoir chez les Swahili* (Karthala, 1998). On ne négligera pas l'approche filmique : voir Jean-Claude PENRAD, *L'envol au sein du cercle*, sur le huli de Sayyid Muhammad al-Ma'ruf à Zanzibar (1994, 27 mn).

L'une des grandes sources arabes de l'histoire de la côte orientale d'Afrique et du Mali au XIV^e siècle est le récit du voyageur et globe-trotter marocain Ibn BATTUTA (1304-1377). Seul grand témoin oculaire parmi les auteurs arabes

médiévaux, il visite la côte orientale jusqu'à Kilwa en 1331, et séjourne au Mali en 1352-1353. Il existe quatre éditions françaises de son œuvre à ce jour. La première traduction, par C. Defrémery et B.R. Sanguinetti, est parue à Paris en 8 volumes de 1853 à 1858. Cette traduction a été rééditée en 1968 : *Voyages d'Ibn Battouta*, avec une préface et des notes de Vincent Monteil (Anthropos, 4 vol.). La troisième édition, *Voyages*, reprend la même traduction du XIX^e siècle, avec une introduction et des notes de Stéphane Yerasimos (François Maspero, 1982 ; La Découverte, 1990, 3 vol.) ; et enfin, une nouvelle traduction dans *Voyageurs arabes* (Gallimard, coll. « La Pléiade », 1995).

« Religion du Livre », religion de l'écriture, l'islam est aussi transmis par voie orale : ainsi en fut-il du Coran, des *hadith*, puis des enseignements aux fidèles. Cette dimension est particulièrement importante en Afrique. La question de l'oralité a fait l'objet de nombreux débats. L'ouvrage fondateur est celui de Jan VANSINA, *De la tradition orale. Essai de méthode historique* (Tervuren, 1961), qui fut la « bible » des années 1960 en la matière. Vingt ans plus tard, l'auteur procéda à une révision critique de certaines de ses affirmations de l'époque : *Oral Tradition as History* (1985), qui n'est pas traduit en français. Sur la dimension historique de la tradition orale, voir Claude-Hélène PERROT (dir.), avec le concours de G. GONNIN et de F. NAHIMANA, *Sources orales de l'histoire de l'Afrique* (CNRS, 1993 [1989]). Sur la dimension littéraire de l'oralité, voir Ursula BAUMGARDT et Jean DERIVE, *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et historiques* (Karthala, 2008), qui offre une synthèse sur les problèmes théoriques et méthodologiques.

Sur le passage des valeurs musulmanes traditionnelles aux valeurs modernes, le livre fondateur est celui de Cheikh Hamidou KANE, *L'aventure ambiguë* (Julliard, 1961, préface de Vincent Monteil).

Pour la tradition orale aussi bien qu'écrite de l'ascension de Muhammad, qui est très répandue dans le monde swahili, voir Jan KNAPPERT, *Myths and Legends of the Swahili* (Heinemann, 1970).

L'africanisation de l'islam

L'islamisation de l'Afrique est allée de pair avec une africanisation de l'islam. J'entends par là les diverses appropriations ou articulations de l'islam par un certain nombre de sociétés, à différentes époques au cours des quatorze derniers siècles ; autrement dit la création de l'« espace musulman » par des groupes d'Africains qui se sont approprié l'islam. Le processus a été le même partout où l'islam a été adopté ; et le même, à vrai dire, que dans le cas du christianisme ou du bouddhisme. Il n'y a *rien de péjoratif* dans le terme d'africanisation ou plus précisément dans ceux de « berbérisation », de « swahilisation » et de toute autre « -isation » de l'islam. Par contre, il y a *quelque chose de dépréciatif* dans la façon dont les Européens et beaucoup de musulmans méditerranéens ont perçu l'« islam africain » et l'africanisation de l'islam. C'est le sujet du chapitre 6.

La question est donc de savoir comment l'islam a pu devenir la religion des Swahili, de divers groupes de Berbères et de nombreuses autres communautés en Afrique. Dans ce qui suit, je décris ces processus d'« africanisation » en termes d'espace, d'époque, de culture visuelle et de lien généalogique et spirituel. Je présenterai pour finir un cas particulier que je qualifie de « théologique ». On pourrait d'ailleurs trouver de nombreuses analogies entre l'histoire de l'islam et celle du christianisme, en comparant comment chacune de ces deux religions s'est répandue dans le monde et comment les populations se les sont appropriées.

L'appropriation dans l'espace et dans le temps

La loi et la théologie islamiques ne créaient pas de façon évidente un temps et un espace pour les musulmans qui vivaient en dehors du Hedjaz. Pour les fondateurs de la nouvelle foi et les docteurs de la loi et de la théologie, le monde était divisé en deux : le « bon » *dar al-islam* et le « mauvais » *dar al-kufr*. Le « bon » espace de l'islam s'était rapidement étendu hors de Médine et de La Mecque jusqu'à embrasser une grande partie du monde « connu ». L'émergence d'une troisième zone, le *dar al-sulh*, la « terre de conciliation », n'avait pas fondamentalement altéré cette dichotomie. De même, le temps était divisé en deux périodes : le temps d'avant, celui de la *jahiliyya*, l'ignorance, et celui d'après, celui de l'*islam*. La frontière entre les deux était clairement délimitée : c'était l'Hégire (*hijra*) en l'an 622 de notre ère,

l'an 1 du nouveau calendrier.

En dehors du Hedjaz, chaque communauté musulmane avait à trouver les moyens d'adapter ces principes fondamentaux à sa propre situation. Il semble que les villes swahili, qui formaient comme un chapelet tout le long de la côte, aient adopté la pratique islamique de façon graduelle et différenciée, à travers les aspirations différentes de leurs communautés et de leurs groupes sociaux. Les contacts relativement faciles avec la péninsule Arabique encouragèrent le commerce et la colonisation dans plusieurs directions. La langue swahili se développa parallèlement à l'islamisation. À la littérature orale s'ajouta une littérature écrite en alphabet arabe autour de thèmes religieux ou profanes.

Les Berbères avaient de plus grands problèmes de distance. Dans le cas des Lamtuna, l'ensemble de la tribu, organisée autour de l'élevage des chameaux et de l'exploitation des oasis, devint musulmane en tant que groupe par la décision de ses chefs. L'identité islamique des Lamtuna resta superficielle jusqu'à ce que Ibn Yasin leur apporte ses lumières ; leur engagement envers la religion et envers l'interprétation savante de l'islam put alors se consolider. Dans leur cas, cet engagement prit la forme du *jihad*, d'abord par la prédication et la persuasion, ensuite par la force des armes. En une génération, les Lamtuna reconstruisirent l'opposition formulée par Muhammad entre deux mondes et deux temporalités. De leur point de vue, ils avaient mis fin à l'« ignorance » et constitué le *dar al-islam* dans la partie nord-ouest de l'Afrique. Mais une fois maîtres du désert et du Maroc, ils devinrent la cible de critiques similaires, de la part des différents réformateurs tout au long de l'histoire des sociétés islamiques.

En dehors de l'Afrique de l'Est et des régions proches de la mer Rouge, relativement peu d'Africains avaient la possibilité de faire le pèlerinage, tout au moins avant le ^{xx}e siècle et l'apparition des transports maritimes réguliers et de l'aviation. En ce sens, le chef des Lamtuna constituait une exception, tout comme les riches Swahili qui bénéficiaient d'opportunités particulières. Presque partout, il fallait établir des sanctuaires locaux pour célébrer sa foi, montrer sa dévotion et donner à l'islam des racines dans les sociétés locales. Ces sanctuaires et ces rituels pouvaient finir par devenir très importants et même se substituer à des pratiques comme le pèlerinage à La Mecque. Plus loin dans cet ouvrage, deux de ces lieux seront évoqués, Moulay-Idriss au Maroc (chapitre 7) et Touba, au Sénégal (chapitre 13). Un autre exemple frappant des diverses façons de s'approprier l'islam est fourni par les Haoussas qui vivent dans le nord de l'actuel Nigeria. Là, des autorités religieuses ont défini certains groupes de non-croyants comme des « mages », par analogie avec les pratiquants du culte de Zoroastre dans l'ancienne Perse, et les ont ainsi placés dans l'espace théologique de l'islam parmi les « gens du Livre ». J'en parlerai dans le chapitre 10.

Les notions temporelles sont plus faciles à transposer que les notions spatiales. L'anniversaire de la naissance de Muhammad et certains autres événements pouvaient être commémorés en tous lieux. Le mois lunaire

pouvait être calculé dans tout le monde islamique, ce qui permettait l'observance du mois du jeûne (le neuvième mois) ou de celui du pèlerinage (le douzième mois). Le mois du pèlerinage est celui de la fête la plus importante, l'*aïd al-kabir* qui commémore le sacrifice d'Abraham, et celui aussi de la fête en souvenir de Fatima. Mais à côté de ces « grandes » dates sont apparus d'autres moments, associés à des mouvements religieux ou à des fondateurs de communautés musulmanes locales.

Les Mourides, membres d'un ordre soufi qui a ses origines dans les campagnes sénégalaises du début du ^{xx}e siècle (voir le chapitre 13), ont développé un certain nombre de cérémonies pour commémorer des événements propres à leur mouvement. Le « Grand Magal » commémore le départ en exil du fondateur de la confrérie en 1895 et le « Petit Magal » sa mort, survenue en 1927. Les plus grandes célébrations se tiennent à Touba, une ville créée par le fondateur et dont le nom signifie « conversion ». Pour les membres de l'ordre ces cérémonies ont une fonction de pèlerinage et de confirmation de leur engagement. Ils viennent par centaines de milliers de tout le Sénégal et même, aujourd'hui, du monde entier.

L'appropriation d'une culture visuelle : amulettes et architecture

Partout en Afrique, les musulmans ont éprouvé le besoin d'exprimer leur foi en termes concrets, ce que les universitaires appellent la culture visuelle. Ils ont en général attaché une importance particulière à des objets provenant du monde méditerranéen qu'ils associaient au berceau de l'islam : perles, verroterie, sculptures en métal, articles en cuir, par exemple. Mais ils ont également adopté ce qu'ils considéraient comme des formes typiquement islamiques et les ont appliquées à leurs propres productions. L'écriture arabe les a particulièrement inspirés car elle pouvait être utilisée sans une connaissance parfaite de la langue ; elle a suscité un nouvel art, celui de la calligraphie. La « belle écriture » s'est développée dans beaucoup de civilisations, mais dans l'Islam, où existaient certains préjugés contre la représentation humaine, son utilisation a pris une importance considérable. Les musulmans africains ont développé une grande habileté dans cet art. Si la plupart des calligraphes étaient avant tout des maîtres coraniques, certains d'entre eux firent œuvre d'artisans et même d'artistes (voir figure 1).

Une des expressions les plus concrètes de cette culture visuelle était la confection d'amulettes ou de talismans. Très largement répandu dans toute l'Afrique, le talisman était un objet que l'individu (homme ou femme) portait sur son corps pour la protection de sa personne, de sa famille ou de ses biens. La fabrication d'une amulette engageait généralement deux exécutants : un lettré connaissant l'arabe et les textes sacrés, qui transcrivait sur un morceau

de papier le verset approprié aux besoins d'une personne particulière, et un artisan qui confectionnait un petit sac de cuir retenu par un cordon ou un collier pour placer le texte manuscrit près du corps. Très souvent les parents faisaient faire des talismans pour leurs nouveau-nés, particulièrement vulnérables aux maladies et autres menaces. On pouvait aussi inclure des versets coraniques ou des motifs calligraphiés dans le tissage des vêtements. Ceux qui portaient ces vêtements se sentaient protégés contre des dangers précis. Sur la figure 10, on voit un chef Ashanti portant une tunique de guerre surchargée de talismans.

Les fabricants de talismans s'aventuraient souvent dans le domaine de la numérologie, la « science » des nombres. Pendant des millénaires, les pratiquants des religions de la tradition abrahamique (mais aussi d'autres cultes) ont attribué des valeurs numériques à certaines lettres et construit à partir de là des formules de protection ou de divination. Certains lettrés musulmans sont devenus des experts dans le maniement de ces correspondances. Ils transmettaient leurs connaissances oralement mais aussi sous la forme de petits livres de formules, franchissant les frontières religieuses pour puiser dans la sagesse des traditions juives, chrétiennes ou proprement africaines. La figure 11 montre une page d'un de ces livres de formules.

Une autre expression tout à fait manifeste de la culture visuelle est le lieu de prière, la mosquée. Certaines mosquées africaines ont été construites sur des modèles arabes ou égyptiens. Cela a souvent été le cas sur la côte est-africaine, où les communications étaient relativement faciles entre les deux mondes et où l'on disposait de pierre à bâtir. Dans la majeure partie de l'Afrique de l'Ouest, le principal matériau de construction était le pisé ou la brique d'argile renforcée par des pièces de bois. Le style indigène utilisé pour les maisons a été adapté à la construction de mosquées hautes parfois de plusieurs étages. L'une des plus célèbres se trouve dans la ville de Djenné sur le Niger, dans l'actuel Mali. La mosquée de Djenné a été probablement construite il y a sept cents ans et a subi depuis lors de nombreuses restaurations. Encore plus célèbre est la mosquée Sankoré de Tombouctou qui était associée à un important centre d'enseignement supérieur (voir la figure 4 et également la figure 5 pour un autre exemple de mosquée construite en briques d'argile). Le style marocain (figure 6) et le style saoudien ont été adoptés en Afrique de l'Ouest au cours des dernières décennies. La figure 7 (qui figure aussi en couverture) montre comment un artiste sénégalais contemporain rend compte du style traditionnel.

Rattachement généalogique et concurrence

Il existe une autre façon de s'approprier l'islam : la généalogie et

l'invention généalogique. Si l'essentiel du message de la foi repose sur la soumission et sur le respect des obligations fondamentales (voir les figures 8 et 9 pour des exemples ouest-africains) les musulmans ont souvent cherché à se distinguer par un lien de parenté avec les fondateurs de l'islam. La descendance la plus sacrée est celle du Prophète lui-même, par conséquent celle de Fatima, la femme d'Ali, puisqu'elle est la seule à avoir eu des enfants. C'est ce qu'on appelle la lignée « chérifienne » ou noble, ce qui n'implique pas nécessairement d'appartenir à la branche chiite de l'islam qui s'est séparée des autres traditions islamiques après la mort d'Ali et de ses fils. Un des plus illustres chérifiens a été Idris, le fondateur du premier État islamique au Maroc (voir chapitre 7). Il a fixé une sorte de modèle de filiation auquel ont aspiré ensuite tous les souverains et les dynasties de ce pays. Certains des plus éminents Swahili d'Afrique de l'Est se sont également réclamé d'une origine chérifienne.

Les degrés suivants de sainteté correspondent à la descendance des Quraysh, la famille étendue de Muhammad, et à celle de ses compagnons, ceux qui l'ont rejoint durant sa prédication à La Mecque ou à Médine. Le dernier degré concerne les musulmans arabes de la première ou de la deuxième génération qui se sont distingués dans la guerre, la diplomatie ou l'édification des institutions. Ces différentes filiations transmettent la *baraka* (la bénédiction), le charisme associé au lignage dans l'esprit des sociétés musulmanes un peu partout dans le monde.

Beaucoup de ces généalogies sont des inventions. Il n'était simplement pas possible pour la plupart des Arabes d'être des descendants de Muhammad, des Quraysh ou des premiers compagnons, et il était encore moins vraisemblable que des musulmans perses, turcs, berbères, swahili ou mandingues aient des liens généalogiques avec le Hedjaz. Mais là n'était pas la question. Ceux qui revendiquaient ces filiations et qui avaient en plus des aptitudes pour le gouvernement, les études ou le commandement militaire étaient écoutés et leurs descendants s'appuyaient à leur tour sur ces titres de créance pour construire leur carrière. Au fil du temps, ces revendications, habituellement exprimées par la récitation de chaînes d'ancêtres, étaient acceptées. En tous cas, ceux qui les critiquaient ne pouvaient pas démontrer qu'elles étaient fausses.

Avec l'expansion de l'islam, ce rattachement généalogique a acquis, dans les communautés musulmanes africaines, une importance de plus en plus grande, à la fois en termes de nombre de pratiquants et d'approfondissement de la pratique. Cela a parfois pris la forme de rivalités pour une ascendance spirituelle – c'était à celui qui pourrait faire les revendications les plus solides et les plus durables. Nous ne savons que peu de choses sur la genèse de ce processus, nous n'en connaissons que les résultats. Un grand nombre des informations que nous avons datent de la fin du XIX^e siècle, lorsque les administrations européennes prirent possession de vastes territoires et essayèrent de transcrire l'histoire – et les prétentions généalogiques décrites

plus haut – de leurs nouveaux sujets.

Il existait d'autres formes de liens et de compétition qui suivaient souvent le même schéma. Les lettrés étaient en concurrence les uns avec les autres pour les disciples et le prestige. À partir d'ouvrages précis, ils enseignaient la loi islamique, la théologie, la poésie et les autres « sciences » et autorisaient leurs élèves à en faire leur propre copie. Ils authentifiaient ces copies à l'aide d'une chaîne de transmission dont ils formaient le dernier maillon. De même les fondateurs des ordres soufis étaient en concurrence dans la recherche de nouveaux adeptes ; ils accordaient à leurs disciples l'autorisation de créer de nouvelles loges confrériques et de procéder à l'initiation de nouveaux membres. Chaînes de savoir et chaînes confrériques étaient souvent « intellectuelles » ou « spirituelles » mais elles fonctionnaient sur le même modèle que les titres de filiation biologique décrits plus haut. Avec le temps, elles devenaient de plus en plus difficiles à contester.

Un des groupes soufis a essayé de s'affranchir de la compétition : celui de la Tijaniyya. Cet ordre devait son nom à un musulman algérien qui vécut à la fin du XVIII^e siècle, Ahmed al-Tijani. Al-Tijani affirmait avoir directement reçu sa vision de Muhammad et de Dieu, et n'avoir aucun besoin des chaînes de transmission sur lesquelles les autres ordres devaient s'appuyer. Sa position a suscité des débats enflammés durant tout le XIX^e et le XX^e siècle entre ses adeptes et ceux qui suivaient d'autres voies ou qui s'opposaient carrément au soufisme.

La filiation la plus intéressante, du point de vue de l'Afrique subsaharienne, est celle qui se réclame de Bilal, le compagnon de Muhammad qui faisait office de *muezzin*, l'homme qui appelait les croyants à la prière. Bilal était un Éthiopien ou un Abyssin, probablement esclave d'une famille de La Mecque. Les traditions anciennes du Hedjaz font de lui un des premiers convertis et un des conseillers les plus proches du Prophète. Il aurait continué à appeler à la prière à Médine puis à la Mecque après la conquête de cette ville et la mort du Prophète. Il s'est également distingué lors des premières campagnes militaires et a finalement trouvé la mort dans les environs de Damas. À un certain moment, nous ne saurons jamais précisément quand, certains croyants africains ont commencé à invoquer Bilal comme leur ancêtre, probablement à cause de sa couleur de peau, et peut-être en raison des attitudes racistes exprimées par les musulmans arabes « blancs » (voir chapitre 5).

La connexion la plus remarquable avec Bilal est celle de l'ancien empire du Mali dont les souverains se réclamaient d'une identité musulmane et de la descendance du muezzin. Une des versions de la tradition malienne qui ont traversé les siècles se présente ainsi :

[...] Ceux qu'on appelle aujourd'hui Mandingues, habitants du Mali, ne sont pas de cette terre ; ils viennent de l'Orient. Bilali Bunama, ancêtre des Keita, était le fidèle serviteur du prophète Muhammad (que la paix de Dieu soit sur lui). Bilali Bunama a eu sept fils parmi lesquels l'aîné, Lawalo, a quitté la Ville Sainte et est venu s'établir au Mali. Lawalo a eu pour fils Latal Kalabi, Latal Kalabi a eu Damul Kalabi qui, à son tour, a eu Lahilatul Kalabi.

Lahilatul Kalabi a été le premier prince noir à accomplir le pèlerinage à La Mecque. À son retour il a été attaqué par des brigands dans le désert. Ses hommes ont été dispersés et certains sont morts de soif mais Dieu a sauvé Lahilatul Kalabi car c'était un homme juste. Il a invoqué le Tout-Puissant et des esprits sont apparus et l'ont reconnu comme roi. Après sept ans d'absence, par la grâce d'Allah le Tout-Puissant, il a pu revenir au Mali où plus personne n'espérait le revoir.

Bilal reliait ainsi la dynastie régnante à la tradition la plus ancienne et la plus prestigieuse de l'islam.

Les musulmans en situation de minorité : la tradition de Suwari

L'État du Mali qui se réclamait de Bilal est apparu au début du second millénaire de notre ère. Au ^{xiii}^e siècle, il comprenait toutes les régions du cours moyen du Niger, au cœur de l'actuel Mali. Au ^{xiv}^e siècle il avait atteint son apogée, ayant acquis une grande réputation pour la piété religieuse de sa cour et les pèlerinages entrepris par plusieurs de ses empereurs, suivant la tradition de Lahilatul. C'est à cette époque que le Mali commença d'encourager certains de ses marchands à former des colonies près des terrains aurifères de l'Afrique de l'Ouest (voir carte 2). Plusieurs d'entre elles s'établirent au sud, en particulier à proximité des mines d'or contrôlées par les populations akan, dans le Ghana et la Côte-d'Ivoire d'aujourd'hui. Ces musulmans étaient désignés par le terme de *juula* (Dioulas), en référence à la fois à leur langue (un dialecte mandingue), à leur activité de commerçants et à leur pratique religieuse. Ils vivaient habituellement dans des quartiers distincts au sein des grandes villes marchandes et ils organisaient le commerce de l'or et d'autres produits entre les régions forestières du sud et le Sahel au nord. Ils laissaient le domaine de la politique à leurs hôtes (ce qui n'allait pas toujours sans problèmes, comme nous le verrons au chapitre 9).

Ces Dioulas constituaient une minorité musulmane au milieu d'une majorité de non-musulmans, ce qui correspond à la première « phase » de l'islamisation décrite dans le chapitre 3. Ils pratiquaient le culte, éduquaient leurs enfants, partageaient leurs biens ; dans presque tous les domaines ils menaient la même vie que tous les musulmans d'Afrique et du monde. Ils n'étaient ni moins instruits ni moins pieux que les croyants d'autres régions et n'acceptaient pas de compromis en matière de religion. Mais ils ne pouvaient pas et en général ne désiraient pas changer l'identité religieuse de leurs hôtes. Ceux-ci accueillaient favorablement leur présence et leur accordaient des faveurs en raison de la prospérité qu'apportaient leurs activités commerciales. Il n'était pas dans leur intention immédiate d'essayer de transformer le *dar al-kufr* dans lequel ils vivaient en *dar al-islam*.

Au fil du temps, ces communautés dioulas développèrent une pensée

théologique autour de leurs relations avec les non-musulmans, les puissants aussi bien que leurs sujets. Le personnage à qui l'on attribue cette approche est un certain Al-Hajj Salim Suwari, un pieux lettré qui vécut au centre du Mali vers 1500. Après avoir fait plusieurs fois le pèlerinage à La Mecque, ce dernier a consacré sa carrière intellectuelle à développer une interprétation de la foi pour les minorités musulmanes en terre « païenne ». Il s'appuyait sur les écrits de juristes et de théologiens d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient qui avaient réfléchi sur la situation des musulmans vivant au sein de majorités non musulmanes – situation très fréquente au cours des siècles d'expansion de l'islam. Les obligations du croyant en Afrique de l'Ouest formulées par Suwari constituent ce que nous appellerons la « tradition suwarienne ». Dans cette interprétation, les musulmans devaient entretenir leur propre savoir et leur piété et fournir ainsi le bon exemple aux non-musulmans qui vivaient autour d'eux. Ils pouvaient accepter la juridiction d'un pouvoir non musulman aussi longtemps qu'ils bénéficiaient de la protection nécessaire et de bonnes conditions pour pratiquer leur religion. L'enseignement de Suwari reflète en cela une constante de la pensée islamique qui affirme qu'il vaut mieux un gouvernement même non musulman ou tyrannique que pas de gouvernement du tout. Le *jihad* militaire ne constituait un recours que si les croyants se trouvaient menacés. Suwari estimait que Dieu amènerait les non-musulmans à se convertir au moment voulu par Lui. Il n'était pas de la responsabilité du croyant de décider quand l'ignorance devrait laisser place à la croyance.

Évidemment, dans la pratique, musulmans et non-musulmans ne vivaient pas de façon séparée. En de nombreuses circonstances, dans la savane et en forêt, ils étaient en contact constant les uns avec les autres. Ils concevaient leurs relations en termes de condition, de place dans la société : les marchands étaient musulmans, et les membres des classes dominantes étaient « païens » ou du moins « ignorants » du point de vue de l'islam. Mais en général, les détenteurs du pouvoir avaient de l'estime pour les marchands et leur religion ; ils appréciaient la *baraka* que les musulmans pouvaient leur conférer dans le domaine de la politique. Cette estime apparaissait de nombreuses façons, en particulier dans le nombre d'amulettes demandées aux lettrés par leurs hôtes « païens » (voir les figures 10 et 11). Voici comment Joseph Dupuis, voyageur britannique séjournant dans le royaume Ashanti au début du XIX^e siècle, rend compte de ces demandes (voir chapitre 9).

Il est bien connu que les charmes et les talismans fabriqués par les musulmans sont jugés efficaces par les différents pouvoirs qu'ils sont supposés enfermer. C'est là une grande source d'émoluments car ces articles font l'objet d'une grande demande publique depuis le palais jusqu'à la hutte de l'esclave ; tous les hommes (y compris bien sûr les musulmans) les portent attachés autour du cou [...] Certains sont réputés efficaces pour guérir les blessures par balles, d'autres pour les lésions provoquées par des lames, les pointes empoisonnées des lances ou les flèches. D'autres encore sont censés posséder la vertu de rendre invulnérable sur le champ de bataille et pour cela sont portés pour se préserver des risques du combat.

Outre cette série d'amulettes, ils ont d'autres objets cabalistiques qui servent à

prévenir les maux de la vie de tous les jours. On peut aussi les subdiviser en plusieurs catégories : certains par exemple sont des remèdes particuliers contre certaines maladies du corps, d'autres servent à les prévenir ; d'autres sont destinés à protéger des coups du sort ou à attirer sur leur propriétaire la richesse, le bonheur ou les honneurs.

Marchands, religieux et gouvernants résidaient tous dans la même ville, Kumasi, la capitale de l'Ashanti. L'auteur analyse avec intelligence la relation entre les grands marchands et le pouvoir. Dans le passage qui suit, celui qui parle est le chef de la communauté musulmane locale ; il évoque son rôle au sein de son groupe, en particulier dans le domaine de l'éducation, et ses liens avec la classe gouvernante :

« Quand j'étais jeune homme » dit le Pacha (*bashaw*), « je travaillais pour le bien de mon corps. Je faisais du commerce sur la terre que Dieu a faite et je voyageais beaucoup. Quand ma barbe a poussé [que je suis devenu plus âgé] je me suis établi à Salgha [un centre de commerce] ; plus tard, enfin, je suis arrivé dans cette ville. Je n'avais pas encore un grand intérêt [pour l'islam] quand, Dieu en soit loué, un certain maître venu du nord m'a été envoyé par une intention particulière et ce saint lettré m'a enseigné la vérité. Aussi, maintenant que ma barbe a blanchi et que je ne peux plus voyager comme autrefois, je suis heureux de chercher ce qui est bon pour mon âme dans l'espoir d'une récompense future. Mes activités à Kumasi sont multiples, toutefois mon occupation principale est une école que j'ai fondée et que je dirige moi-même. Dieu a eu pitié de mes œuvres [les a fait prospérer] et j'ai environ soixante-dix disciples et convertis.

En outre, le cœur du roi a un penchant pour moi et je suis son serviteur reconnaissant. J'exerce le pouvoir de *qadi* [juge] sur les musulmans, conformément à notre loi. Je participe aussi au conseil royal pour les affaires qui concernent les croyants de Sarem et de Dagomba [des régions plus au nord pourvues d'une population musulmane significative]. »

Il est clair que le roi Osei Bunsu avait de la bienveillance pour la communauté musulmane. Celle-ci le trouvait, pour sa part, infiniment préférable à son voisin du Dahomey qu'elle qualifiait « d'infidèle le plus infidèle » (*kafir al-kufar*).

Au cours des cinq ou six derniers siècles, l'enseignement de Suwari a donné aux musulmans des régions de savane et de forêt d'Afrique de l'Ouest une pensée rationnelle et réaliste. Grâce à plusieurs historiens et à des spécialistes de l'islam, cette tradition a été relativement bien étudiée. Elle n'a pas manqué de susciter certaines tensions inhérentes à la dimension missionnaire de l'islam lui-même ; dans les siècles récents, elle a été contestée par certains réformateurs musulmans. Les catégories sociales qu'elle établit ont parfois perdu de leur netteté à cause des mariages entre familles de marchands et familles au pouvoir. Pourtant, la tradition suwarienne a persisté et elle a été utile. Elle est sans doute très similaire à celles de beaucoup de communautés musulmanes africaines qui se sont trouvées dans des situations de faiblesse et d'infériorité numérique, mais ont tiré avantage de leur réseaux commerciaux et joui de bonnes relations avec leurs hôtes « païens ».

Bibliographie et lectures complémentaires

Le processus d'africanisation de l'islam trouve une illustration exemplaire dans la confrérie des mourides du Sénégal. Les débats auxquels elle a donné lieu font l'objet du chapitre 13 où le lecteur trouvera une bibliographie plus complète sur le phénomène mouride.

Concernant, de façon plus générale, le rôle des lignages et des figures saintes dans l'« appropriation » de l'islam, selon des modes variés dans le temps et dans l'espace, on consultera David ROBINSON, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar* (Karthala, 1988, traduit de l'anglais par Henry Tourneux) ; David ROBINSON et Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Le temps des marabouts* (Karthala, 1997) ; Jean-Louis TRIAUD et David ROBINSON (dir.), *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique* (Karthala, 2000). L'ouvrage de David ROBINSON, *Paths of Accommodation...* (2000) articulant le refus du *jihad* et l'accommodement avec les Français dans l'espace sénégalomauritanien est traduit en français par Henry Tourneux : *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie, 1880-1920 : parcours d'accommodation* (Karthala, 2004).

Sur l'« africanisation de l'islam » dans l'espace mandé, il convient de signaler les travaux pionniers de Tal TAMARI sur les effets de traduction entre l'arabe et la langue bambara : « La prose littéraire arabe en traduction bambara : une *maqâma* d'al-Harîrî » (in U. BAUMGARDT et J. DERIVE (dir.), *Paroles nomades. Écrits d'ethnolinguistique africaine*, Karthala, 2005, p. 432-463), et « Notes sur les représentations cosmogoniques dogon, bambara et malinké et leurs parallèles avec la pensée antique et islamique » (*Journal des africanistes*, n° 71/1, 2001, p. 93-111). Sur une société originale dans un environnement dogon, celle des Saman du Mali, « à la confluence de l'islam et du paganisme, du Livre et du Fétiche », voir Gilles HOLDER, *Poussière, ô Poussière ! La Cité-État sama du pays dogon (Mali)* (Nanterre, Société d'ethnologie, 2001).

Sur la place de Bilal dans la tradition historique du Mali, on consultera D.T. NIANE, *Soundjata ou l'épopée mandingue* (Présence africaine, 1960), roman historique majeur qui a marqué l'époque des indépendances et qui a été traduit dans de très nombreuses langues. La citation concernant Bilal dans le présent chapitre est tirée des premières pages du roman. On consultera aussi avec profit d'autres versions de la « légende de Soundjata », comme celles de Camara LAYE, *Le Maître de la Parole, Kouma Lafôlô Kouma* (Plon, 1978), et de Massa Makan DIABATÉ, *L'aigle et l'épervier ou la geste de Sunjata* (P. J. Oswald, 1975).

Sur l'architecture islamique subsaharienne, outre des articles spécialisés (tel celui de Patrice CRESSIER et Suzanne BERNUS, « La grande mosquée d'Agadez », *Journal des africanistes*, n° 54/1, 1984, p. 5-39), on consultera Sebastian SCHUTYSER et al., *Banco. Mosquées en terre du delta intérieur du*

Niger (Cinq Continents, 2003), ouvrage d'un photographe et de plusieurs architectes et anthropologues. L'une des auteures a aussi publié un livre en allemand, qui mérite d'être signalé ici : Dorothee GRUNER, *Die Lehm-Moschee am Niger. Dokumentation eines traditionellen Bautyps* (Franz Steiner Verlag, « Studien zur Kulturkunde » 95, 1990).

Sur la production d'amulettes et de talismans et sur les pratiques occultes, il existe deux ouvrages importants : Liliane KUCZYNSKI, *Les Marabouts africains à Paris* (CNRS Éditions, 2000), et Constant HAMÈS (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman* (Karthala, 2007). L'argument central, la remise en cause de l'attribution des pratiques de divination, sorcellerie, magie islamique (*sihr*) à une spécificité « africaine », alors qu'elles sont répandues de l'Indonésie aux Balkans, est résumé dans son article « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines » (*Cahiers d'études africaines*, 189-190, 2008, p. 81-99).

Sur l'enseignement de Tierno (Ceerno) Bokar, il convient de lire Amadou Hampâté BÂ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara* (Seuil, Points Sagesses, 1980, nombreuses rééd.), qui est le témoignage d'un disciple et qui contient quelques pages sur l'« enseignement ésotérique ». Sur cette dernière question, on consultera, en français, Louis BRENNER, *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest* (Centre d'étude d'Afrique noire de Bordeaux, 1985).

Pour la tradition « suwarienne » de l'islam, pratiquée au Ghana et en Côte d'Ivoire, font autorité les travaux d'Ivor WILKS : « The Juula and the Expansion of Islam into the Forest » (in Levtzion et Pouwels, *A History of Islam in Africa*, 2000, p. 93-115), et *Forests of Gold : Essays on the Akan and the Kingdom of Asante* (Ohio University Press, 1993). Dans ce chapitre, les citations sur les musulmans de Kumasi viennent de Joseph DUPUIS, *Journal of a Residence in Ashantee* (Henry Colburn, 1824 ; rééd. Frank Cass, 1966).

Identité islamique et commerce des esclaves

Dans les chapitres sur l'islamisation et l'africanisation, je n'ai pas fait mention de la traite des esclaves et de l'esclavage. Cette omission était intentionnelle : je voulais présenter l'islam comme une pratique religieuse, selon la volonté de ses fondateurs arabes et de ses pratiquants africains. Mais l'islamisation et l'africanisation sont intervenues dans des contextes, politiques, économiques et sociaux, très spécifiques. Parfois le contexte a poussé des hommes à transformer d'autres êtres humains en marchandises – ce que communément nous appelons asservissement, traite des Noirs, esclavage.

Tout au long ou presque de l'histoire de l'humanité, des systèmes d'exploitation de type esclavagiste ont existé, qui exigeaient des pratiques de « recrutement » ou de traite visant à asservir de nouveaux contingents d'hommes, de femmes et d'enfants. L'asservissement s'accompagnait généralement de considérations fondées sur l'identité religieuse. L'Afrique ne fait pas exception quant à la pratique de l'esclavage et de la traite, que ce soit à l'intérieur même du continent ou en direction d'autres endroits du monde. En fait, bien que le terme d'esclave ait pour origine le mot *slave*, en référence à l'exploitation de l'Europe orientale par l'Empire romain, aucune partie du monde n'a davantage été victime de la traite des esclaves et de l'esclavage que l'Afrique subsaharienne. Dans certains systèmes d'exploitation, l'identité religieuse a été pour les esclaves musulmans un réconfort et un signe de ralliement. Dans d'autres systèmes, ce sont les marchands et les maîtres d'esclaves qui ont utilisé l'identité islamique pour justifier l'asservissement. C'est ce recours à l'identité islamique que j'explorerai dans ce chapitre.

Les musulmans et la traite atlantique

La plupart des recherches sur la traite des esclaves sont concentrées sur le système de la traite atlantique (ou transatlantique) pratiquée des années 1400 jusqu'à la fin des années 1800, dont l'organisation reposait sur des sociétés, des entrepreneurs et des navires européens. Ce système a permis la déportation, de l'Afrique vers les Amériques, d'au moins dix millions d'êtres humains, affectés principalement à l'exploitation agricole, dans des conditions souvent effroyables et sans espoir de liberté. Cette forme

« domaniale » est devenue presque le synonyme de l'esclavage américain. Parmi ces esclaves, les musulmans étaient en assez petit nombre. Pourtant les chercheurs leur ont accordé beaucoup d'attention, sans doute parce qu'ils étaient très visibles dans l'ensemble de la population des esclaves. Cette visibilité tient pour une grande part à leur pratique religieuse et au fait qu'ils étaient alphabétisés.

Parmi les esclaves musulmans qui se sont retrouvés en Amérique, il y avait un tout jeune homme appelé Abu Bakr, du nom du premier calife, premier successeur du Prophète. Il correspond à la définition que j'ai donnée d'un Dioula dans le chapitre précédent, et son cas est une bonne illustration des transformations liées à la traite atlantique ou à tout autre commerce d'esclaves. Abu Bakr était un Africain de l'Ouest, cosmopolite, originaire de la région du Sahel. À sa naissance, l'empire du Mali avait depuis longtemps disparu, mais des familles de grands commerçants continuaient à sillonner les routes d'ouest en est et du nord au sud, des ports sahéliens situés en lisière du désert, comme Tombouctou, aux carrefours commerciaux de la zone forestière comme Kumasi. Juste après 1800, Abu Bakr fut obligé de participer à une guerre qui opposait deux pouvoirs non musulmans. Après la défaite de ses chefs, il fut capturé et emmené comme esclave à la Jamaïque. Son nouveau nom, Edward Donellan, symbolise ce changement dramatique. Cependant, au plus profond de lui-même, il était resté Abu Bakr, et quelque trente ans plus tard il fut capable d'utiliser sa connaissance de la langue arabe pour rédiger une courte autobiographie.

La première partie de cette autobiographie offre une excellente description de la vie des familles de commerçants musulmans et de lettrés, dans le Sahel et dans les régions forestières d'Afrique de l'Ouest ; elle renforce la présentation qui en a été faite dans les deux chapitres précédents :

Mon nom est Abu Bakr as-Siddiq et je suis né à Tombouctou [aux environs de 1790]. J'ai été éduqué dans la ville de Djenné où j'ai appris la lecture et l'interprétation du Coran [...] Le nom de mon père était Kara Musa le Chérif. C'était un Ouattara [le nom de son lignage] et un *tafsir* [un lettré instruit dans l'exégèse coranique]. Ses frères s'appelaient Idris, Abd al-Rahman, Mahmoud et Abu Bakr [...] Après la mort de mon grand-père, des dissensions sont intervenues entre eux et leurs familles ; ils se sont séparés et sont partis dans différentes contrées du Soudan. Idris est parti dans la région de Macina et s'est installé à Diawara [...] Abd al-Rahman s'est rendu dans le lointain pays de Kong. Il a épousé la fille du seigneur de ce pays et s'est établi là-bas. Mahmud a rejoint la ville de Bouna et s'y est fixé. Abu Bakr est resté à Tombouctou avec le reste de la famille.

Avant que toutes ces choses arrivent mon père voyageait beaucoup. Il est allé dans le pays de Katsina et Bornou. Là, il a épousé ma mère et il est retourné à Tombouctou où ma mère l'a suivi. Deux années se sont écoulées, mon père pensait beaucoup à ses frères et il regrettait amèrement une séparation qui lui causait beaucoup de tristesse. Il a alors ordonné à ses esclaves de se préparer à partir avec lui pour rendre visite à ses frères et voir s'ils étaient toujours en bonne santé. Ils ont obéi aux ordres de leur maître [...] et ils sont partis à Djenné et de là à Kong et ensuite à Bouna où ils se sont arrêtés. Ils ont résidé à cet endroit, toujours au service de leur maître [mon père] et ils y ont collecté beaucoup d'or pour lui [...] Mon père a rassemblé beaucoup d'or dans ce pays et en a

envoyé beaucoup à son beau-père [resté en pays haoussa, dans le nord du Nigeria] et aussi des chevaux, des ânes, des mulets et de précieux vêtements de soie venant d'Égypte et beaucoup de richesses pour lui en faire présent [...]

Après cela mon père est tombé malade d'une fièvre et il est mort dans la cité de Bouna. Il y a été enterré et ses frères sont venus et ils l'ont beaucoup pleuré. À cette époque, j'étais un enfant [à Djenné] [...] À peu près cinq ans après la mort de mon père, j'ai demandé au maître qui m'apprenait le Coran de m'accompagner jusqu'à Bouna pour rendre visite à la tombe de mon père [...] Nous avons atteint la ville de Kong et après nous avons continué jusqu'à Bouna ; nous y sommes restés longtemps et nous avons reconnu ce pays comme le nôtre. Nous avons trouvé protection dans ce pays [...]

Deux ans après notre arrivée à Bouna, il est entré dans le cœur de mon maître l'idée de partir pour le pèlerinage [...] Mon maître [...] m'a laissé dans la cité de Bouna avec mon oncle Mahmoud.

C'est alors que la paix qui avait marqué les premières années de la vie d'Abu Bakr prit brutalement fin. Ses hôtes de Bouna rejoignirent une coalition qui était en lutte contre la province occidentale de l'empire Ashanti (voir chapitre 9). Après la défaite de son camp, Abu Bakr fut fait prisonnier, embarqué sur un navire et contraint à une nouvelle vie à la Jamaïque. Il ne faisait plus partie d'une famille employant des serviteurs, n'était plus respecté pour son savoir et la richesse des siens. Il était devenu un esclave de plantation.

Le jour même ils ont fait de moi un captif. Ils ont déchiré mes vêtements, m'ont attaché avec des cordes, m'ont donné une lourde charge à porter et m'ont emmené dans la ville de Bondoukou et de là dans la ville de Kumasi où régnait le roi des Ashanti. De là [je suis allé] à la ville de Lago, près de la mer salée en faisant tout le chemin à pied, lourdement chargé.

Là, ils m'ont vendu aux chrétiens, et alors j'ai été acheté par un certain capitaine de navire. Il m'a mis dans une barque et m'a livré à un de ses marins. La barque est partie tout de suite et j'ai été emporté sur le navire. Nous sommes restés à bord à naviguer pendant trois mois et nous avons accosté dans le pays de Jamaïque. C'était le début de mon esclavage qui dure jusqu'à ce jour. Ils m'ont fait goûter l'amertume et le poids de la servitude.

Le récit concis et poignant d'Abu Bakr témoigne de ce qu'ont vécu des millions d'Africains et aussi des millions d'hommes à travers le monde et à travers les âges. On dépouillait ces êtres humains de leurs vêtements, on les arrachait à leur rythme de vie, à l'ensemble des institutions sociales qui leur donnaient leur identité, leur éducation, leur avenir. Ils se retrouvaient brusquement privés de liberté et opprimés par un travail aliénant. La plupart de ces gens ne pouvaient pas formuler par écrit le récit de leur vie aussi bien que l'a fait Abu Bakr, mais ils ont vécu le même arrachement et le même écartèlement.

Le commerce d'esclaves directement associé à l'islam

Abu Bakr n'a pas eu de chance. Il a fait partie des musulmans d'Afrique de l'Ouest qui se sont retrouvés en Amérique. En raison de leur petit nombre relatif, de la surveillance des Européens et de leur peur de l'islam, il était rare que les esclaves musulmans des Amériques aient la possibilité de fonctionner en communauté. Il était impossible de vivre là-bas la vie des communautés « suwariennes » des villes d'Afrique de l'Ouest telle qu'elle a été présentée au chapitre 4.

Certains musulmans africains ont été impliqués dans l'exportation d'esclaves et généralement du côté des « vainqueurs » – ceux qui capturaient, transportaient et employaient des esclaves. Ils agissaient au nom de l'islam, à l'instar des esclavagistes européens et des maîtres d'esclaves des Amériques, qui agissaient souvent au nom du christianisme ou comme les Romains et de nombreux peuples d'Asie qui ont pendant longtemps invoqué diverses idéologies pour justifier l'exploitation d'êtres humains « inférieurs ».

Que doit-on entendre par « agir au nom de l'islam » ? Essentiellement deux choses : premièrement, la plupart de ces marchands d'esclaves se considéraient comme des musulmans, tout comme les propriétaires d'esclaves dans les régions où l'on en faisait « consommation » ; deuxièmement, la plupart de ceux qui étaient réduits en esclavage et emmenés au loin étaient considérés comme des non-musulmans. L'islam reconnaissait la légitimité de l'asservissement et de l'esclavage tant que cela se passait dans le cadre de la division fondamentale (voir chapitre 2) entre le *dar al-islam* et le *dar al-kufr*, entre le peuple des croyants et celui des « païens » encore plongés dans l'ignorance et les ténèbres. Quand il y avait une demande de la part des riches et des gouvernants, ou quand la guerre conduite au nom de l'islam produisait des prisonniers, un trafic d'esclaves avait toute chance de se développer, avec ses marchés, ses prix et ses contrôleurs. De tels systèmes de « recrutement » se sont développés dans tout le monde de la Méditerranée, du Moyen-Orient, de l'Asie du Sud et en Afrique.

Ce type de traite des Africains était à la fois plus ancien et moins intensif que la traite atlantique des esclaves. Il est beaucoup moins bien documenté. Cependant, si les récits de première main du côté des victimes sont extrêmement rares, nous pouvons supposer que leurs souffrances étaient aussi grandes que celles relatées par Abu Bakr. Parmi ces systèmes de traite on peut évoquer le commerce transsaharien des esclaves, qui faisait partie de l'activité commerciale transsaharienne. Ce commerce s'est pratiqué pendant un millier d'années, fournissant des esclaves capturés dans le Sahel, la brousse et les régions forestières aux propriétaires du Sahara, de l'Afrique du Nord et de l'ensemble du bassin méditerranéen. Un autre système s'est développé dans le nord-est de l'Afrique consistant à convoier des esclaves vers la péninsule Arabique, le Moyen-Orient et même jusqu'en Inde ; il a duré presque aussi longtemps. On peut enfin identifier une traite est-africaine, orientée vers les ports et les consommateurs des côtes de l'océan Indien. Ce commerce n'est devenu important qu'à partir du XVIII^e et du XIX^e siècle, comme nous l'avons

vu au chapitre 3 ; mais il s'est alors intensifié et a dominé une grande part de l'activité économique de la région. Pris ensemble, ces trois systèmes ont provoqué le déplacement de millions de personnes issues de l'Afrique subsaharienne.

Dans chacun de ces cas, la plupart des propriétaires affectaient leurs esclaves à ce qu'on pourrait appeler des tâches domestiques : travaux ménagers, service de l'épouse ou de la concubine du maître, soins aux enfants. Certains esclaves étaient employés dans les fermes, dans les mines ou effectuaient divers autres travaux dans des conditions qui valaient bien celles des plantations sucrières des Amériques. D'autres pouvaient acquérir une parcelle de pouvoir, comme ceux qui servaient dans la bureaucratie palatine ou dans l'armée, ce que nous verrons au chapitre 7. Des esclaves soldats ont même pu accéder au pouvoir : c'est le cas de la dynastie mamelouk qui a gouverné l'Égypte à partir du ^{xiii}e siècle. Cette tradition des esclaves soldats et gouvernants s'est perpétuée en Égypte jusqu'au ^{xix}e siècle.

Une autre traite d'esclaves mérite d'être mentionnée, la traite réciproque pratiquée par les chrétiens et les musulmans en Méditerranée et dans l'océan Atlantique. Du ^{xvi}e au ^{xviii}e siècle, les différentes puissances du Moyen-Orient, de l'Afrique du Nord et de l'Europe attaquaient les navires de leurs rivaux, prenaient des prisonniers, dont ils tiraient des rançons ou bien qu'ils assujettissaient à des conditions de réclusion et de travail très difficiles. Ce qui mit le feu aux poudres fut la lutte pour la suprématie en Méditerranée entre les forces ottomanes du puissant État musulman et les nations européennes émergentes. Des deux côtés on définissait le conflit en termes religieux : « Islam » contre « Chrétienté » et on s'appuyait pour une grande part sur l'hostilité apparue au temps des croisades (voir chapitre 6).

Comme le montre le chapitre 3, les Portugais étaient animés d'un esprit anti-islamique lorsqu'ils débarquèrent, au tout début du ^{xvi}e siècle, sur les côtes de l'Afrique de l'Est. À un degré moindre, on pourrait en dire autant des autres nations européennes face à leurs rivaux ottomans. De manière générale, les bandes et les troupes musulmanes avaient le dessus, c'est-à-dire qu'elles capturaient davantage de chrétiens qu'elles ne perdaient de coreligionnaires. Il est probable qu'environ un million de chrétiens, c'est-à-dire d'Européens, ont été mis en captivité par les musulmans de Méditerranée entre 1480 et 1800. Certains ont été rançonnés, d'autres sont morts et la plupart ont été soumis à des conditions de travail très rudes. Beaucoup des troupes et des navires musulmans concernés étaient basés en Afrique du Nord ce qui a enrichi le lexique diplomatique du terme de « pirates barbaresques ». Les pères fondateurs des États-Unis ont été confrontés à la capture de marins américains par les pirates durant les premières années de leur république.

Les débats sur la légitimité de l'esclavage

Certains lettrés et marchands musulmans impliqués dans la traite des esclaves se sont posé la question de la légitimité de l'esclavage – plus souvent que leurs homologues chrétiens et Européens, tout au moins jusqu'au XVIII^e siècle. Il s'agissait pour eux de déterminer si cette pratique était juridiquement et moralement acceptable – autrement dit si ceux qui étaient capturés pouvaient être identifiés comme des non-musulmans. Les preuves les plus significatives de l'existence d'un tel questionnement concernent l'Afrique du Nord et l'Afrique de l'Ouest et sont liées à la traite transsaharienne. À la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles, l'empire Songhay avait remplacé le Mali et contrôlait le corridor formé par le fleuve Niger ; l'État marocain s'immisçait de plus en plus en Afrique de l'Ouest – l'expédition militaire transsaharienne lancée en 1591 fut d'ailleurs victorieuse (voir le chapitre 7). Cette situation de conflit et de prise de pouvoir engendra des violences et la capture d'êtres humains sur une grande échelle ce qui entraîna des discussions au sujet de ce qui était légitime et ce qui ne l'était pas – selon l'islam.

Ces discussions étaient transcrites en arabe sous forme de questions et de réponses, dans le cadre de traités. Quelqu'un posait des questions, habituellement sous la forme d'une lettre adressée à un docteur de la loi et le savant rédigeait un ensemble de réponses, traitant une question après l'autre. Mon premier exemple se situe aux environs de l'an 1500, juste après qu'une nouvelle dynastie, plus « islamisante », eut pris le pouvoir dans l'Empire Songhay. Le nouveau souverain était Askia Muhammad qui avait sa capitale à Gao, à l'endroit où le cours du Niger s'infléchit vers le sud-est pour couler vers le Niger et le Nigeria d'aujourd'hui. Son pouvoir s'étendait jusqu'à la ville de Tombouctou, centre renommé du savoir islamique et relais important du commerce transsaharien. Si l'islam était pratiqué principalement dans les villes et par les marchands et les classes dominantes, le souverain voulait néanmoins que le Songhay soit considéré comme part intégrante du *dar al-islam*. Il se souciait sincèrement de l'islamisation de son pays et de la constitution d'un « gouvernement islamique » légitime. En 1497-1498, il accomplit le pèlerinage à La Mecque en grande pompe, à l'instar de ses prédécesseurs du Mali. Ayant rencontré sur le chemin du retour un lettré itinérant très célèbre, il lui adressa une série de questions sur la bonne pratique de l'islam.

Al-Maghili (c'était le nom de ce savant) venait d'Afrique du Nord ; il était expert dans le commentaire des questions auxquelles étaient confrontées les sociétés musulmanes, depuis l'Espagne jusqu'à l'Afrique subsaharienne. La question la plus étonnante était celle qui concernait l'identité religieuse et l'esclavage : elle tournait autour du personnage du prédécesseur d'Askia Muhammad à la tête du Songhay, Sonni Ali :

Deuxième question [posée par l'Askia et recopiée par al-Maghili]. Le père de Sonni Ali était le sultan de ce peuple et sa mère venait du pays de Far ; c'est un peuple

d'incroyants qui adorent des idoles de bois et de pierre ; ils leur font des sacrifices et leur demandent ce dont ils ont besoin. S'ils reçoivent des bienfaits, alors ils disent que ce sont ces idoles qui les leur ont accordés et si cela n'arrive pas ils croient que ce sont ces idoles qui les en ont privés [...] Donc Sonni Ali, depuis son enfance jusqu'à l'âge adulte, avait l'habitude de beaucoup fréquenter ces idoles ; il a grandi au milieu d'elles et il a été marqué par le polythéisme et les coutumes païennes [...]

La réponse [d'al-Maghili] [...] est que Sonni Ali et ses partisans, ceux qui le suivent et le soutiennent, sont sans aucun doute parmi les pires et les plus injustes des oppresseurs et des mécréants ; ils mettent en pièces ce que Dieu a ordonné de rassembler et sèment la discorde sur la terre. C'est pourquoi la *jihad* que l'*amir* Askia a lancé contre eux, le fait qu'il leur a arraché des mains le pouvoir est l'un des *jihad* les plus précieux et les plus importants [...] Vous voyez clairement que ce que vous racontez de la conduite de Sonni Ali est un signe d'incroyance qui ne fait pas de doute. Alors, si sa conduite est telle que vous l'avez rapportée, c'est un infidèle comme tous ceux qui agissent comme lui [...]

Pour ce qui est de l'esclavage [...] celui qui est né infidèle, ses rejetons et ses femmes, doivent être mis en captivité et leurs biens partagés. Il n'y a pas là-dessus de désaccord entre les hommes de savoir...

Al-Maghili donnait ainsi son approbation au projet d'Askia Muhammad de s'attaquer à la dynastie en place et à ses partisans, et plus généralement aux petites sociétés de cette région du Sahel qui refusaient d'être incorporées à l'empire Songhay.

Le second exemple est une réponse écrite une centaine d'années plus tard. L'Empire Songhay était entre temps tombé sous les assauts des Marocains et s'était désintégré en de nombreux petits États et cités. L'armée des vainqueurs avait contraint un certain nombre de grandes familles de Tombouctou à la suivre au Maroc. Ahmed Baba, le plus grand lettré de cette illustre cité du savoir était un de ces exilés. Il eut le loisir d'utiliser ses connaissances puisque la société marocaine était musulmane ou tout au moins aspirait à l'être et il put atteindre des objectifs qui pour Abu Bakr avaient été inaccessibles. Il était plutôt traité comme un otage que comme un esclave. On le consultait sur diverses questions, souvent même à la cour du sultan. Il recouvra finalement sa liberté et put retourner à Tombouctou.

À son retour à Tombouctou, Baba continua d'être consulté ; il écrivit des réponses aux questions que lui posaient, entre autres, les marchands engagés dans la traite transsaharienne. Il est ici encore plus catégorique qu'al-Maghili dans l'énonciation de l'« *ethnographie religieuse* » des peuples d'Afrique de l'Ouest qui avait cours en pratique depuis un certain temps :

Vous [les marchands] écrivez : Que dites-vous en ce qui concerne les esclaves importés de pays dont il a été établi que les peuples sont musulmans, comme le Bornou [...], Kano, Gao et Katsina, et d'autres parmi lesquels l'islam est répandu. Est-il permis ou non d'en être propriétaire ?

La réponse est la suivante. Que l'on sache que les gens de ces pays, comme vous l'avez dit, sont musulmans [...] Cependant, près de ces pays il y a des terres dans lesquelles il y a des infidèles contre lesquels les musulmans de ces pays lancent des raids. Certains d'entre eux, comme on le sait bien, sont sous leur protection et paient le *kharaj* [un impôt], à ce qui est parvenu à nos oreilles. Quelquefois les sultans de ces pays se querellent entre eux ; le sultan d'un pays attaque l'autre, fait autant de captifs qu'il le

peut alors que ce sont des musulmans. Ces captifs, qui sont des musulmans libres, sont alors vendus. Cela se fait souvent entre eux dans leurs pays. Les gens de Katsina attaquent Kano et d'autres en font autant, alors qu'ils parlent le même langage, que leurs langues sont proches et leurs façons de vivre similaires. La seule chose qui les distingue est que certains sont nés musulmans et d'autres sont nés infidèles.

Vous dites : selon la *sharia* la seule raison d'être esclave est l'incroyance. Ainsi, celui qui achète un infidèle est autorisé à le posséder. Dans le cas contraire, il ne l'est pas. La conversion à l'islam après que la condition mentionnée plus haut a été remplie n'a pas d'effet sur la continuité de la possession.

La réponse est que les choses sont ainsi [autrement dit, ce que vous affirmez est correct] [...]

Vous avez dit : De la même façon, celui dont le pays est inconnu et dont le statut n'est pas clair dans la mesure où ne sait pas si sa mise en esclavage a précédé ou non sa conversion à l'islam. Est-il permis de le vendre sans avoir fait d'investigation ? Ou est-il obligatoire ou recommandé de faire cette investigation ?

La réponse est que vous devriez comprendre que la raison de la mise en esclavage est l'incroyance, et que les infidèles de la Terre des Noirs [*sudan*] sont de ce point de vue comme tous les autres infidèles – les juifs, les chrétiens, les Persans, les Berbères ou les autres dont il est établi qu'ils continuent à adhérer à l'incroyance plutôt qu'à l'islam [...] Qui a été mis en esclavage dans un état d'incroyance peut à juste titre être possédé, quel qu'il soit, à la différence de ceux appartenant à ces groupes qui se sont d'abord convertis à l'islam, comme les peuples du Bornou, de Kano, du Songhay, de Katsina, du Gobir ou du Mali [...] Ceux-là sont des musulmans libres qui ne peuvent en aucune circonstance être mis en esclavage. C'est aussi les cas de la majorité des Fulbe (Peulhs).

Que des musulmans aient été mis en esclavage et qu'ils puissent en être tenus pour responsables était un problème pour les marchands et les savants. En réalité, ils n'avaient pas beaucoup de souci à se faire. L'ethnographie religieuse « fonctionnait » la plupart du temps car les sociétés sahéliennes identifiées comme musulmanes, que ce soient les cités-États du pays haoussa ou de grands États comme le Bornou et le Songhay, avaient en général le pouvoir d'asservir plutôt que la crainte d'être asservies. En tout état de cause, l'esclavage, qui incluait souvent des soldats et des scribes, ajoutait à leur pouvoir et leur donnait la possibilité d'acquérir de nouveaux captifs, que ce soit pour la « consommation » locale ou pour les vendre dans les circuits de traite.

L'utilisation de tous ces éléments – la religion, le pays d'origine, la classe sociale – pour déterminer qui pouvait être asservi et qui ne devait pas l'être, aiguillait la conscience raciale. Les élites des sociétés manifestement musulmanes s'efforçaient de clarifier leur identité islamique en produisant des lignages aussi « antiques » et aussi proches de Muhammad que possible, tels que les rattachements généalogiques décrits au chapitre 4. Les gouvernants et les marchands invoquaient également les traditions méditerranéennes de différence spécifiques. L'une des plus anciennes était la croyance selon laquelle les habitants des zones tempérées étaient civilisés tandis que ceux qui vivaient plus au nord ou plus au sud étaient des barbares qui perdaient toute trace d'humanité au fur et à mesure que la température devenait respectivement plus froide ou plus chaude. Cette tradition « méditerranéocentrique » a longtemps persisté, en particulier en référence au

climat chaud de l'Afrique, comme nous le verrons dans le prochain chapitre (voir carte 4).

Le mythe de Cham était une autre de ces traditions vénérables. Cette survivance de la tradition abrahamique se présente ainsi dans sa version biblique commune :

Les fils de Noé, qui sortirent de l'arche, étaient Sem, Cham et Japhet. Cham fut le père de Canaan. Ce sont là les trois fils de Noé, et c'est leur postérité qui peupla toute la terre. Noé commença à cultiver la terre, et planta de la vigne. Il but du vin, s'enivra, et se découvrit au milieu de sa tente. Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père, et il le rapporta dehors à ses deux frères. Alors Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent sur leurs épaules, marchèrent à reculons, et couvrirent la nudité de leur père ; comme leur visage était détourné, ils ne virent point la nudité de leur père.

Lorsque Noé se réveilla de son vin, il apprit ce que lui avait fait son fils cadet. Et il dit : Maudit soit Canaan ! Qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères ! Il dit encore : Béni soit l'Éternel, Dieu de Sem, et que Canaan soit leur esclave ! Que Dieu étende les possessions de Japhet, qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Canaan soit leur esclave !

[Traduction de Louis Segond]

Est-ce que Noé s'est enivré au point d'oublier de se vêtir ? Pourquoi était-il si gêné par l'événement ? Comment a-t-il découvert que ses fils s'étaient conduits de façons différentes en face de sa nudité ? A-t-il alors maudit l'un de ses fils et sa descendance ? Son fils Cham et son petit-fils Canaan avaient-ils la peau plus noire, ce qui serait un lien avec le continent africain ? Qui a établi ce lien et quand ?

Nous ne connaissons jamais la réponse à ces questions. Tout ce que nous savons c'est que Cham et Canaan ont été très tôt associés à une couleur de peau foncée ou noire par de nombreux adeptes de la tradition abrahamique. Nous sentons bien comment cette identification résonne dans l'histoire de Bilal, racontée au chapitre précédent. Il n'est pas difficile de comprendre comment un si vénérable récit concernant la vie d'une des grandes figures communes aux trois religions universelles a pu être récupéré par les propriétaires et les marchands engagés dans le « recrutement » et la « consommation » d'êtres humains. Le mythe de Cham a renforcé les préjugés raciaux des sociétés méditerranéennes envers l'Afrique subsaharienne, cette partie du continent auquel fait plus particulièrement référence le nom « Afrique ». Les Arabes se sont emparés de cette idée, comme l'ont fait les Européens. C'est ce que je montrerai au chapitre 6.

Les Arabes trafiquants d'esclaves

Au ^{xix}e siècle, sous l'impact des changements économiques et la pression des mouvements humanitaires, les organisateurs de la traite atlantique et de l'esclavage en Amérique commencèrent à perdre le contrôle du système

d'exploitation qu'ils avaient créé. Les mouvements abolitionnistes prirent de l'ampleur, en Grande-Bretagne, aux États-Unis et en Europe continentale. Ils s'opposèrent d'abord au commerce maritime des esclaves, puis à l'esclavage en Amérique et finalement à la traite des esclaves et à l'esclavage partout dans le monde. Les ambitions du mouvement allaient bien au-delà de ce qu'il put réaliser, mais l'un de ses buts était atteint : la liberté et donc l'opposition à l'esclavage et à la traite des esclaves étaient désormais à l'ordre du jour de la défense des droits de l'homme. À partir de 1900, les pays occidentaux affirmèrent les uns après les autres leur hostilité à l'esclavage sous toutes ses formes, ainsi que leur engagement en faveur de la liberté d'expression et de la liberté d'association, de la liberté du commerce et de la liberté religieuse, ainsi que de toute une série d'autres « droits élémentaires des êtres humains ». Ces engagements étaient désormais partie intégrante de la « civilisation ».

Après que les abolitionnistes, avec le soutien des missionnaires chrétiens, eurent réussi à venir à bout de la traite et des propriétaires d'esclaves du système américain, ils identifièrent un nouvel ennemi : les « Arabes », les « trafiquants d'esclaves arabes » et, par extension, l'islam. Les Européens avaient rarement prêté attention au trafic d'esclaves organisé par des musulmans, sauf lorsqu'ils se trouvaient ponctuellement en concurrence dans l'achat d'esclaves. Mais ils s'étaient forgé une nouvelle image de philanthropes et de civilisés, et pénétraient désormais dans le continent africain en tant qu'explorateurs, en tant que missionnaires ou avec le projet d'installer un pouvoir colonial. Ils se focalisèrent donc sur un autre trafic d'êtres humains : les traites transsahariennes, celles d'Afrique du Nord-Est et d'Afrique de l'Est. Jusqu'à un certain point, les Européens avaient raison : les populations de langue arabe et les musulmans jouaient un rôle significatif dans ces réseaux. Les marchands d'esclaves locaux et les Turcs Ottomans étaient également impliqués.

Les traites du Sahara, de l'Afrique du Nord-Est et de l'Afrique de l'Est étaient liées à des configurations de l'esclavage différentes du modèle américain. La plupart des esclaves étaient affectés à ce qu'on pourrait appeler le service domestique. Il y avait toujours un recrutement spécifique pour l'armée. Les esclaves soldats pouvaient acquérir un pouvoir considérable et même un *esprit de corps*. Cela est avéré pour les esclaves d'Afrique de l'Ouest incorporés dans les armées du sultan du Maroc à partir du ^{xvii}e siècle (voir chapitre 7) et pour les populations de la vallée du Nil enrôlées dans les forces égyptiennes dès les premiers temps de l'islam (voir chapitre 12).

Les Européens du ^{xix}e siècle clamaient leur opposition à la violence du commerce des esclaves à l'intérieur de l'Afrique, identifiaient les Arabes et l'islam à cette violence, et se servaient de cet argument pour justifier leur occupation « humanitaire » de l'Afrique. Parmi ces vitupérations, la voix la plus significative du côté anglophone fut celle de David Livingstone, médecin écossais, évangéliste et explorateur qui sillonna l'Afrique australe, centrale et orientale de 1841 jusqu'à sa mort en 1873. On lui doit l'une des versions de la

litanie européenne des « trois C » – christianisme, commerce et civilisation. Il dénonça avec persévérance la traite des esclaves, en particulier le système propre à l'Afrique orientale, et joua un rôle crucial dans la formation des attitudes européennes à l'égard de l'Afrique et de l'islam.

L'homologue français de Livingstone était Charles Lavigerie, un prêtre catholique devenu archevêque d'Alger, la capitale de la plus ancienne colonie française en Afrique. C'est à Alger que Lavigerie fonda en 1868 une société missionnaire, les Pères Blancs, chargée de « mener sans répit une guerre impitoyable » contre l'esclavage et la traite dans « l'Afrique islamique ». Les missionnaires de Lavigerie jouèrent un rôle important dans les zones « berbères » de l'Afrique du Nord et du Sahara et dans plusieurs sociétés de l'Afrique subsaharienne et contribuèrent à transformer l'attitude des Français à l'égard de l'Afrique.

La « croisade » contre l'esclavage et le commerce « arabe » et « islamique » des esclaves justifiait amplement la conquête et l'établissement du pouvoir colonial. Mais les Européens se rendirent vite compte qu'il était plus facile de multiplier les imprécations contre la traite et l'esclavage que de mener à bien son éradication. Ils mirent rapidement une sourdine aux actions annoncées sans abandonner pour autant la rhétorique de la liberté. Ce sont ces attitudes complexes et changeantes des Européens vis-à-vis de l'Afrique et de l'islam que nous allons maintenant examiner.

Bibliographie et lectures complémentaires

Sur la traite négrière atlantique et l'Afrique, voir J. METTAS, *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII^e siècle* (Société française d'Histoire d'Outre-Mer, 1978) ; Serge DAGET, *La répression de la traite des Noirs au XIX^e siècle. L'action des croisières françaises sur les côtes occidentales de l'Afrique 1817-1850* (Karthala, 2000) ; Serge DAGET (dir.), *De la traite à l'esclavage. Actes du colloque international sur la traite des Noirs, Nantes 1985* (Société française d'Histoire d'Outre-Mer, 1988, 2 vol.). Pour une vue d'ensemble faisant la synthèse des travaux anglo-saxons, ceux des Français diminuant fortement à la fin des années 1980, on consultera Olivier PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *Les traites négrières, essai d'histoire globale* (Gallimard, 2006 [2004]).

Concernant les rapports entre l'islam et l'esclavage en Afrique, l'ouvrage de référence reste celui de Paul LOVEJOY, dont les travaux sur le califat de Sokoto (actuel Nigeria) font autorité : *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa* (Cambridge University Press, 2000 [1983]), non traduit en français. Voir également la synthèse de Humphrey J. FISHER, *Slavery in the History of Muslim Black Africa* (Hurst and Company, 2001). Pour explorer la situation de l'islam en Afrique du Sud chrétienne comme moyen de

socialisation, dès le XIX^e siècle, pour des esclaves émancipés, souvent d'origine asiatique, on lira Robert SHELL, *Children of Bondage. A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope* (Wesleyan University Press, 1994). Histoire que l'on pourra poursuivre par la lecture du livre en français d'Éric GERMAIN, *L'Afrique du Sud musulmane. Histoire des relations entre Indiens et Malais du Cap* (Karthala, 2007).

On mentionnera aussi André SALIFOU, *L'esclavage et les traites négrières en Afrique* (Nathan/VUEF, 2006). Une synthèse commode des travaux anglophones, sous le titre « Traite négrière et démographie : les effets de la traite atlantique », figure dans Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire. Permanences et ruptures* (Payot, 1985, p. 32-45).

Pour un commentaire épistémologique d'un historien sénégalais contemporain sur le silence qui entoure la question, voir Ibrahima THIOUB, « Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique » (in Issiaka MANDÉ et Blandine STEFANSON (dir.), *Les Historiens africains et la mondialisation*, Karthala, 2005, p. 271-291).

Les citations d'Abu Bakr, l'africain de l'Ouest qui est pris en esclavage et passe le reste de sa vie en Jamaïque, sont extraites de l'article d'Ivor WILKS dans Philip CURTIN (ed.), *Africa Remembered : Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade* (University of Wisconsin Press, 1967).

Sur les relations entre l'islam et la question de l'esclavage au Proche-Orient et ailleurs, on lira les traductions en français de Bernard LEWIS : *Race et couleur en terre d'islam* (Payot, 1982), et *Race et esclavage au Proche-Orient* (Gallimard, 1993). Sur la traite des Noirs dans les terres centrales de l'islam, on consultera Alexandre POPOVIC, *La révolte des esclaves en Iraq au III^e/IX^e siècle* (Geuthner, 1976). Sur le commerce en mer Rouge durant la seconde moitié du XIX^e siècle, on lira Marc FONTRIER, *Abou-Bakr Ibrahim. Pacha de Zeyla. Marchand d'esclaves* (L'Harmattan, 2003).

Sur la piraterie « barbaresque » en Méditerranée et la capture d'esclaves européens, voir M. VERGÉ-FRANCESCHI et A.-M. GRAZIANI (dir.), *La guerre de course en Méditerranée, 1515-1830* (Presses de l'Université de Paris-Sorbonne – A. Piazzola, 2000), et Daniel PANZAC, *Les corsaires barbaresques. La fin d'une épopée, 1800-1820* (CNRS Éditions, 1999).

Sur le commerce transsaharien de l'époque médiévale (or, sel, esclaves), on trouvera les cadres généraux et les repères chronologiques et géographiques dans les ouvrages d'histoire de l'Afrique déjà cités. Sur les réponses d'al-Maghili à l'Askiya Muhammad, le souverain songhay, sur la question des esclaves, voir la traduction en français dans Joseph CUOQ, *Recueil des sources arabes...* (op. cit., p. 398-432). Voir aussi, pour les siècles postérieurs, François RENAULT, « La traite des esclaves noirs en Libye au XVIII^e siècle » (*Journal of African History*, n° 23, 1982, p. 163-181) ; M. ENNAJI, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle* (Eddif, 1997).

La citation d'al-Maghili provient du travail de l'arabisant anglais qui fait autorité, John HUNWICK, dans son *Sharia in Songhay* (Oxford, 1985). Celle

d'Ahmad Baba est tirée de John HUNWICK et Fatima HARRAK (eds), *Mi'raj al-Su'ud : Ahmad Baba's Replies on Slavery* (Institute of African Studies/Institut d'études africaines, Rabat, 2000). Voir également de John HUNWICK : *West Africa, Islam and the Arab World* (Princeton, Markus Wiener Publishers, 2006).

On ne séparera pas l'étude de l'esclavage lié au commerce musulman, qui a duré jusqu'à l'époque coloniale, de l'esclavage endogène pratiqué dans les sociétés subsahariennes, islamisées ou non, qui alimente les marchés intérieurs ainsi que les marchés sahariens et côtiers, et se raccorde ainsi aux deux grands réseaux du commerce d'esclaves, arabe et européen, pendant plusieurs siècles. On consultera notamment Claude MEILLASSOUX, *L'esclavage en Afrique précoloniale* (Maspero, 1975) et *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent* (PUF, 1986), ouvrage important pour l'analyse de la place de l'esclavage dans le fonctionnement des institutions sociales et politiques en Afrique de l'Ouest. On trouvera dans Adriana PIGA, *Les voies du soufisme en Afrique de l'Ouest* (Karthala, 2006), le chapitre 6 (repris d'un article paru dans *Africa*, n° 4, 1984) intitulé « L'esclavage domestique en Afrique de l'Ouest. Entre marginalisation et exclusion ». Ce texte contient un aperçu utile de différentes situations dans plusieurs pays, avec les bibliographies correspondantes. Le numéro spécial de la *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer* (n° 336-337, 2002), *Traites et esclavages : vieilles questions, nouvelles perspectives ?*, coordonné par Olivier PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, inclut l'article de Paul LOVEJOY, « Islam, Slavery, and Political Transformation in West Africa : Constraints of the Trans-Atlantic Slave Trade ». Lovejoy y montre l'importance décisive du « facteur islamique », l'existence d'un vaste réseau de marchands musulmans interne à l'Afrique de l'Ouest orientant les esclaves vers les plantations de la savane (p. 247-282). Sur les relations entre commerce, esclavage et le califat de Sokoto, Lovejoy a rassemblé et réécrit de nombreux articles, dont certains en collaboration avec Jan HOGENDORN et David RICHARDSON : *Slavery, Commerce and Production in the Sokoto Caliphate of West Africa* (Trenton (NJ)/Asmara, Eritrea, Africa World Press, Inc., 2005). Il élargit la perspective et s'intéresse aux échos du *jihad* dans la diaspora atlantique jusqu'au Brésil, à travers la révolte des esclaves à Bahia en 1835 : Paul LOVEJOY (ed.), *Slavery on the Frontiers of Islam* (Marcus Wiener Publishers, 2004).

Sur un *jihad* à la fois antérieur et situé plus à l'Ouest, Roger BOTTE a publié plusieurs articles importants. Sur les rapports entre esclavage africain au Fuuta Jaloo en Guinée et traite atlantique, on lira : « Les rapports Nord-Sud, la traite négrière et le Fuuta Jaloo à la fin du XVIII^e siècle » (*Annales ESC*, 1991, n° 6, p. 1411-1435) ; « L'esclave, l'almami et les impérialistes : souveraineté et résistance au Fuuta Jaloo » (in R. BOTTE *et al.*, *Figures peuples*, Karthala, 1999, p. 101-139). Sur la stigmatisation dans la pratique de l'islam dont sont victimes les esclaves et leurs descendants au sein des États peuls/fulbe/fulani, mentionnons du même auteur : « Pouvoir du Livre, pouvoir des hommes : la

religion comme critère de distinction » (*Journal des africanistes*, n° 60/2, 1990, p. 37-51) ; « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo » (*Cahiers d'études africaines*, n° 133-135, 1994, p. 109-136). Sur les avatars contemporains de l'esclavage portant en grande partie sur certains pays musulmans africains, Roger BOTTE a également édité et préfacé deux numéros spéciaux de revues : *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale* (*Journal des africanistes*, n° 70/1-2, 2000) ; *Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage* (*Cahiers d'études africaines*, XLV (3-4), n° 179-180, 2005).

L'esclavage en Afrique de l'Est bénéficie d'un rééquilibrage historiographique depuis l'ouvrage de William G. CLARENCE-SMITH, *The Economics of the Indian Ocean Slave Trade in the 19th Century* (Frank Cass, 1989). On lira le recueil de Henri MÉDARD et Shane DOYLE (eds), *Slavery in the Great Lakes Region of East Africa* (Ohio University Press – James Currey, 2007).

La question de l'émancipation dans le monde musulman fait l'objet d'un renouveau d'intérêt rejoignant les thématiques déjà abordées dans le recueil édité par John Ralph WILLIS (ed.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. I : *Islam and the Ideology of Slavery* ; vol. II : *The Servile Estate* (Frank Cass, 1985). William G. CLARENCE-SMITH a dressé un tableau à l'échelle du monde musulman dans son ensemble dans *Islam and the Abolition of Slavery* (Hurst – Oxford University Press). Distinguant abolition occidentale et clientélisation musulmane, Jean SCHMITZ a présenté une étude de cas dans « Islamic Patronage and Republican Emancipation : The Slaves of the Almaami in the Senegal River Valley » (in Benedetta ROSSI (ed.), *Reconfiguring Slavery. West African Trajectories*, Liverpool University Press, 2009, p. 85-115).

Autre thématique d'importance, les principales victimes, les femmes, ont droit à une *overview* rassemblant quinze études de cas : Gwyn CAMPBELL, Suzanne MIERS et Joseph C. MILLER (eds), *Women and Slavery* (Ohio University Press, 2007).

Sur la question hamitique, on lira notamment Jean-Pierre CHRÉTIEN, « Les deux visages de Cham. Points de vue français du XIX^e siècle. Sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale » (in P. GUIRAL et E. TEMIME (dir.), *L'idée de race dans la pensée politique contemporaine*, CNRS, 1977, p. 171-199). L'article de Benjamin BRAUDE, « The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods » (*The William and Mary Quarterly*, 3^d series, vol. LIV, n° 1, janvier 1997, p. 103-142), reste la référence. La citation dans ce chapitre vient de la Bible, Genèse, chapitre 9, vers. 18-27.

Sur les pressions européennes pour mettre fin à la traite arabe, on lira François RENAULT, *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe, 1868-1892* (de Boccard, 1972, 2 tomes), et sur Livingstone et Lavigerie, voir Adrian HASTINGS, *The Church in Africa : 1450-1950* (Oxford University Press, 1994).

Les visions occidentales de l'Afrique et de l'islam

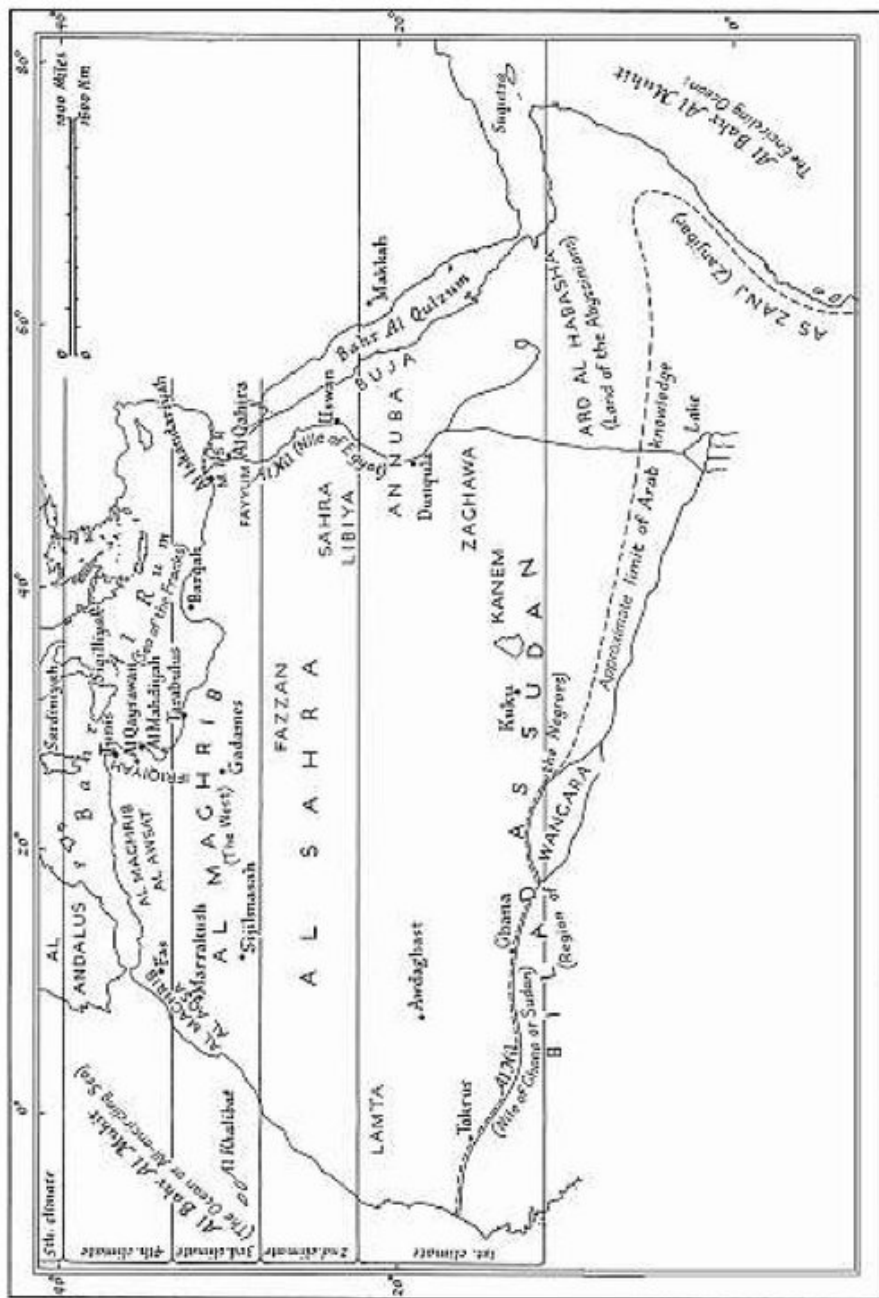
L'« Occident » a dominé l'histoire mondiale pendant les deux, voire les cinq, derniers siècles. Représenté par les pays de l'Europe de l'Ouest et de l'Amérique du Nord, il a imposé au reste du monde un calendrier, une façon de diviser la journée, un système de cartographie, un système monétaire international, la plupart des normes de l'agriculture, de l'industrie, de l'électronique, un modèle éducatif, depuis les écoles maternelles jusqu'à l'enseignement professionnel, et beaucoup d'autres structures qui semblent aller de soi. Aujourd'hui, elles ne sont pas remises en cause. Mais ces structures s'accompagnent de quelques définitions importantes et de certaines positions vis-à-vis de l'Afrique et de l'islam qu'un ouvrage comme celui-ci ne peut ignorer.

L'Afrique et l'héritage de l'Antiquité

Pour découvrir les différentes strates qui composent cette attitude, il nous faut remonter au « commencement », autrement dit à la conception du monde par Ptolémée. Ce savant grec vivait à Alexandrie, en Égypte, au II^e siècle de l'ère chrétienne ; il avait rassemblé une grande masse de connaissances et de traditions anciennes sur le monde. Sa vision, évoquée au chapitre précédent, était que les sociétés méditerranéennes de l'Égypte ancienne, de la Grèce, de Rome et de quelques autres régions constituaient la « norme » – des foyers de civilisation, dans un climat tempéré, autorisant le développement de l'agriculture et de la vie urbaine. Dans un monde qu'il voyait divisé en sept zones ou « bandes », les « Méditerranéens » occupaient les positions médianes (3 et 4). La première contrée était située loin dans le sud ; il y régnait une chaleur épouvantable et elle était fondamentalement inhabitable. Cette zone correspondrait grossièrement à l'Afrique subsaharienne profonde, aux régions proches de l'Équateur dont la tradition antique ignorait à peu près tout. La septième et dernière contrée était dans le Grand Nord, au milieu d'un froid intense et elle aussi était essentiellement inhabitable. Cette zone correspondrait aujourd'hui aux régions septentrionales de l'Europe, proches du cercle polaire. Là encore, on avait fort peu de connaissances susceptibles de modifier ou de remettre en question le schéma de base.

Carte 4 : Comment les Arabes voyaient l'Afrique au XIII^e siècle

(d'après John D. Fage et Maureen Verity, *An Atlas of African History*, New York, 1978)



Les Arabes et les autres musulmans s'étaient approprié cet héritage antique en même temps qu'ils poursuivaient leur expansion autour de la Méditerranée et qu'ils créaient des écoles de traduction, d'enseignement et de recherche, à

Bagdad et dans d'autres centres de savoir. Ce point de vue « méditerranéen » correspondait, dans une large mesure, à ce qu'ils entendaient par le « véritable *dar al-islam* » (voir carte 4). Cette tradition a également été revendiquée par les sociétés européennes au Moyen Âge et s'est renforcée à la Renaissance lorsque l'héritage grec et latin a été remis à l'honneur.

Les Européens contredisaient par leur existence même la théorie concernant les bandes froides puisqu'ils montraient que la civilisation pouvait s'y développer. Mais personne ne remettait en cause les idées concernant le sud, c'est-à-dire la zone que nous appelons l'Afrique subsaharienne. Cela s'explique par le fait que ni les musulmans ni les Européens n'avaient les moyens d'obtenir des informations nouvelles. Pour ce qui était des observations maritimes, la navigation était essentiellement limitée à l'océan Indien et aux régions de la côte swahili décrites dans le chapitre 3. Au xve siècle, les Portugais acquirent la capacité de doubler le cap de Bonne-Espérance, de débarquer sur les rivages africains tant de l'océan Atlantique que de l'océan Indien et de retourner en Europe. C'est à partir de ce moment seulement que des informations de première main sur les côtes du continent commencèrent à être collectées. Par leur nature, ces données auraient pu altérer le schéma traditionnel, mais elles ont été rapidement submergées par l'organisation présentée au chapitre précédent : la traite atlantique des esclaves. Pour justifier la mise en esclavage d'êtres humains, il fallait s'appuyer sur quelque chose : la couleur, le climat, la civilisation – ou l'absence de civilisation. Le schéma antique, légèrement modifié, faisait très bien l'affaire.

Les informations qui arrivaient par voie terrestre ne modifiaient pas non plus le schéma. Les Romains n'avaient pas pénétré très loin à l'intérieur du Sahara et n'avaient pas fait d'effort pour étendre leur contrôle au-delà du littoral agricole de l'Afrique du Nord – autrement dit ils étaient restés dans la même orbite méditerranéenne que les empires et les réseaux antérieurs. En revanche, les musulmans arabes et berbères avaient traversé le Sahara et développé les systèmes de commerce transsaharien décrits plus haut. Mais leurs activités allaient dans le sens d'un renforcement du schéma ptoléméen. Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, ils étaient prêts à accepter l'identité religieuse islamique du Sahel ou celle de grands États comme le Bornou, le Mali, le Songhay ou des cités-États comme Katsina et Kano et à les mettre sur le même plan que les bandes 2 et 3. Mais ils continuaient à penser que ceux qui vivaient plus au sud, dans la bande 1, étaient des païens dépourvus de civilisation, avec tous les stigmates de leur condition – chaleur du climat, absence presque totale de vêtements, scarifications, habitat rudimentaire, inexistance de l'État et ainsi de suite. Les Sahéliens trouvaient eux-aussi que c'était là un cadre convenable : il justifiait leur supériorité et leur implication dans le commerce des esclaves et dans l'esclavage.

Le défi de l'islam

Les Européens ne pouvaient pas disqualifier ou marginaliser l'islam aussi facilement que l'Afrique. De leur point de vue, l'endroit où il avait pris naissance, la partie de la péninsule Arabique qui constitue le Hedjaz, était une région du monde sans importance, mais il avait rapidement envahi des centres de civilisation « reconnus » et il s'était approprié l'héritage de l'antiquité. L'islam occupait donc un territoire géographique et intellectuel très important. Il défiait le christianisme sur son propre terrain théologique en tant que version alternative de la tradition abrahamique. Les musulmans croyaient aux prophètes, d'Adam à Jésus, et à leur inspiration divine ; ils avaient même l'audace de les compter au nombre des « musulmans », c'est-à-dire de ceux qui avaient orienté leur vie dans le sens de la soumission à Dieu. L'islam appelait ses adeptes à une vie de droiture morale, de responsabilité et d'observation des lois divines. Il mettait l'accent sur le jour du jugement dernier, sur l'enfer et le paradis. Ses fidèles, grâce aux armées et aux flottes arabes, berbères et turques, étaient également capables de rivaliser avec l'Europe pour le contrôle de la Méditerranée et de la défier sur son propre territoire.

Ce défi, à la fois intellectuel, théologique et militaire, incita beaucoup d'Européens du Moyen Âge à se forger une vision contraire – à diaboliser l'islam, le Coran, le Prophète. Certains aspects de cette vision ont perduré jusqu'à nos jours et sont facilement invoqués par les commentateurs des attentats, des complots et autres manifestations du terrorisme « islamique ». Cette vision négative a commencé à s'affirmer dès le VII^e siècle de notre ère, le premier siècle de l'Hégire, avec les « incursions » des musulmans sur les côtes nord de la Méditerranée, les côtes de la future Europe. L'occupation de la plus grande partie de la péninsule Ibérique, l'Andalousie, a été la plus importante de ces invasions dans la mesure où elle a été la plus longue. Elle s'est prolongée jusqu'en 1492, date de la prise de Grenade et de l'expulsion des derniers musulmans et des derniers juifs de l'Espagne « reconquise ». Le contrôle de la Sicile et du sud de l'Italie par les musulmans a duré moins longtemps. Il a eu cependant un impact significatif sur la culture locale. Les incursions, vers le sud-est de la Méditerranée, dans l'espace occupé par l'Empire byzantin, n'ont été qu'épisodiques jusqu'aux XIV^e et XV^e siècles. Mais, à partir du XVI^e siècle, c'est l'Empire ottoman qui représentait une menace majeure pour l'Europe.

L'expansion musulmane a marqué de façon tout à fait fondamentale l'imaginaire européen. Ainsi, l'année 732 de notre ère, qui marque la défaite à Poitiers des armées arabes et berbères par Charles Martel, ancêtre de Charlemagne, est un sujet incontournable pour les manuels traitant de l'émergence de la « nation » française. Lors du conflit des Balkans dans les années 1990, de nombreux protagonistes évoquèrent la bataille de Kosovo

Polje qui avait opposé en 1389 les armées ottomanes et « chrétiennes ». Slobodan Milosevic et d'autres nationalistes serbes ont parlé de « martyr », une façon de justifier la poursuite du combat contre la civilisation islamique – et les populations musulmanes qui l'incarnent, à l'intérieur de l'Europe du sud-est. Un exemple différent est fourni par Istanbul, pour qui les réticences de l'Union européenne à admettre le régime laïc de la Turquie dans son sein s'expliquent par une hostilité latente envers la culture islamique. On pourrait multiplier presque à l'infini ces signes de divergence et d'antagonisme tout au long des quatorze derniers siècles.

Concentrons-nous sur deux suites d'événements qui, entre 1100 et 1500, figèrent les stéréotypes négatifs vis-à-vis de l'islam. La première est la « reconquête » de la péninsule Ibérique par les armées et les nations chrétiennes sous la direction des monarchies de Castille et d'Aragon. En 1085, les forces chrétiennes s'emparèrent du fameux centre intellectuel de Tolède et, durant les quatre cents années suivantes elles s'employèrent à repousser les forces musulmanes de plus en plus loin vers le sud et finalement hors de la péninsule. Ce faisant, elles sapèrent une culture au sien de laquelle les communautés juives, chrétiennes et musulmanes avaient parfaitement cohabité et coopéré.

Rome et le pape encouragèrent la reconquête et orchestrèrent une seconde série d'événements, plus importante encore, celle des Croisades. À partir de 1099, de nombreux groupes de soldats et de pèlerins partirent d'Europe occidentale par terre et par mer vers la partie orientale de la Méditerranée afin de « délivrer le berceau de la Chrétienté » des mains des musulmans arabes et turcs. Certains d'entre eux restèrent sur place et créèrent des États croisés ou Francs, dans la région qui recouvre aujourd'hui le Liban, la Palestine et Israël, et ils y maintinrent une présence pendant plusieurs siècles. Leur attitude provoqua une réaction de la part des musulmans, menés par Saladin. Après avoir réalisé l'union de l'Égypte et de la Syrie, ce dernier mobilisa une contre-offensive et reprit Jérusalem en 1187. Saladin est devenu un grand héros, quant aux musulmans ils ont développé leurs propres stéréotypes au sujet des chrétiens.

Quelle est la vision de l'islam que partageaient la plupart des Européens au Moyen Âge et qui par beaucoup d'aspects a persisté jusqu'à nos jours ? Les fidèles de l'islam étaient des « mahométans », c'est-à-dire des adeptes d'une foi et d'une pratique religieuse façonnées par un homme ambitieux mais qui ne méritait pas l'admiration. Mahomet (Muhammad) était un faux prophète qui n'avait rien ajouté à l'héritage judéo-chrétien ; en fait, il s'était contenté de déformer les images des prophètes de l'Ancien Testament et celle de Jésus. De surcroît, c'était un homme violent, lascif et peu digne de confiance étant donné sa façon de traiter ses contemporains, qu'ils aient été musulmans, juifs, chrétiens ou païens ; ces traits se reflétaient dans ses conquêtes et dans les sociétés créées après sa mort. Le Coran n'était pas une révélation divine et un miracle mais une accumulation de déclarations faites par Muhammad et ses

contemporains ; il était difficilement comparable à la Bible. Par essence l'islam était une hérésie qui devait être combattue et le traitement sévère infligé aux prisonniers ou aux captifs musulmans était pleinement justifié. À la force et à la violence, il fallait répondre dans les mêmes termes.

Au moment même où se développait cette diabolisation de l'islam, l'Église catholique et certaines monarchies d'Europe occidentale créaient l'Inquisition, institution destinée à identifier et à détruire l'hérésie dans le monde chrétien. À partir du ^{xiii}^e siècle, le pape autorisa des inquisiteurs à enquêter dans les communautés suspectes, à interroger des accusés et rendre un jugement les concernant. L'hérésie était assimilée à une trahison envers Dieu et certains des inculpés étaient exécutés. Au ^{xiii}^e siècle, l'Inquisition était particulièrement puissante dans le sud de la France et dans certaines régions de l'Italie. Ces pratiques furent adoptées en Castille et en Aragon au ^{xv}^e siècle. L'« Inquisition espagnole » ne se contenta pas de poursuivre les hérétiques ; elle s'en prit aux musulmans et aux juifs convertis au christianisme. Par le biais de ces procès, les limites et les définitions de la croyance devinrent de plus en plus tranchées et la distorsion du regard sur l'islam ne fit que s'accroître.

À la même époque, en Europe, des rumeurs faisaient état d'un royaume puissant et prospère situé au-delà des terres de l'islam et gouverné par un roi chrétien. Les terres du « Prêtre Jean » étaient parfois censées se trouver en Inde parfois dans d'autres lieux, mais à la fin de la période médiévale on situait généralement son royaume vers la Corne de l'Afrique et l'Éthiopie. Ce monarque était prêt, disait-on, à se joindre aux Européens pour lutter contre l'islam et pour libérer les lieux saints. Les premiers explorateurs et missionnaires portugais qui contournèrent le sud du continent africain et pénétrèrent dans les hauts plateaux de l'Éthiopie pensaient avoir trouvé le « Prêtre Jean » et son église, comme nous le verrons au chapitre 8.

La vision négative de l'islam n'opérait pas de façon systématique ; elle n'avait pas éliminé tous les exemples de coopération ni fait disparaître les territoires où les fidèles d'une religion vivaient en tant que minorité au sein de sociétés contrôlées par les adeptes d'une autre religion. Mais il est devenu beaucoup plus rare après la Reconquête, les Croisades et l'Inquisition que des chrétiens et des musulmans – et des juifs – puissent vivre et travailler ensemble comme ils avaient pu le faire à une époque, à Bagdad ou à Tolède. Ces représentations négatives ont perduré jusqu'à nos jours. Dans un livre publié en 1919, Hilaire Belloc, un intellectuel catholique français du début du ^{xx}^e siècle qui a vécu la majeure partie de sa vie en Grande-Bretagne, écrivait ceci :

Il reste encore, en dehors du vieux paganisme de l'Asie et de l'Afrique, un autre partisan indirect du néo-paganisme : un partisan qui certes déteste tous les paganismes mais manifeste encore plus de haine à l'égard de l'Église catholique... Je veux parler de l'islam. L'islam pose un problème totalement différent de ceux liés à n'importe quelle autre communauté opposée au catholicisme. Pour bien le comprendre, nous devons analyser ses origines, son caractère et son évolution récente [...]

Comment est apparu l'islam ? Ce n'est pas comme l'affirmant nos manuels d'histoire une « nouvelle religion ». – C'est un dérivé direct de l'Église catholique. C'était essentiellement à l'origine une hérésie [...]

À l'époque de la jeunesse de son inventeur – et nous savons que, plus que pour toute autre fausse religion, celle-ci est l'invention d'un seul homme – l'ensemble du monde connu, le monde qui parlait grec dans sa partie orientale et latin dans sa partie occidentale, était catholique. L'Empire romain chrétien, bien qu'engagé dans un processus de transformation, s'étendait de la Manche aux frontières du désert où il vivait.

Les Arabes dont il faisait partie et parmi lesquels il vivait étaient des païens. Mais la seule influence religieuse importante qui pouvait s'exercer sur eux, à travers les contacts commerciaux et les expéditions, était l'influence catholique, avec quelques ajouts de traditions juives. Le catholicisme a ainsi indubitablement affecté les poignées de païens qui vivaient sur les franges de l'Empire.

Voici maintenant ce qu'a fait Mahomet. Il s'est approprié les principales doctrines de l'Église catholique – un seul Dieu personnifié, créateur de toutes choses ; l'immortalité de l'âme ; une éternité de malheur ou de béatitude – et aussi une grande partie de la morale chrétienne. Tout ce qui composait l'atmosphère de la seule civilisation qui ait eu de l'influence sur lui et sur ses adeptes. Mais en même temps il a tenté d'en faire une simplification extrême...

On retrouve dans les opinions de Belloc beaucoup des traits qui caractérisent la façon qu'ont les médias occidentaux de parler des sociétés musulmanes.

Images de l'Afrique et de l'islam à l'époque moderne

Les manières de voir l'Afrique subsaharienne et l'islam ne changèrent pas de manière significative après 1500. Les observateurs européens versèrent les nouvelles données concernant la côte atlantique de l'Afrique dans le moule des arguments justifiant l'esclavage américain. Beaucoup de marchands et de maîtres d'esclaves prétendaient donner aux Africains la chance de s'élever jusqu'aux premiers niveaux de la civilisation. Ils invoquaient le mythe de Cham pour mettre l'accent sur l'état « misérable » des sociétés dans les bandes du sud et légitimer ainsi leurs pratiques.

L'islam constituait un défi intellectuel plus difficile, parce qu'il occupait toujours l'espace méditerranéen et qu'il avait deux défenseurs politiques attitrés. Le plus petit était le Maroc, un État islamique dont l'origine remontait au VIII^e siècle de notre ère et qui avait accueilli de nombreux réfugiés musulmans et juifs après la reconquête de l'Espagne. Le prochain chapitre lui est consacré. Mais l'ennemi le plus important, le plus récent et le plus dangereux, était l'Empire ottoman qui avait commencé à occuper l'Anatolie et le sud-est de l'Europe au XIV^e siècle.

Les Turcs ottomans s'étaient emparés de l'antique capitale byzantine de Constantinople en 1453, et l'avaient rebaptisée Istanbul. Ils avaient mis la main sur l'Égypte et sur la plus grande partie de l'Afrique du Nord au début du XVI^e siècle. Le fait qu'ils possédaient une armée et une flotte ainsi qu'une

administration élaborée, qu'ils s'étaient approprié l'héritage intellectuel de l'Antiquité et du Moyen Âge et qu'ils étaient postés aux « portes » de l'Europe, faisaient d'eux des concurrents de poids depuis plusieurs siècles. Ils revendiquaient la direction du monde islamique. Leur force contribuait à alimenter la traite islamo-chrétienne des esclaves, comme nous l'avons exposé au chapitre précédent.

Malgré la mise en esclavage de chrétiens et de musulmans, malgré la déformation du regard porté sur l'islam et sa diabolisation, les pays d'Europe occidentale établirent des relations diplomatiques avec le Maroc et l'Empire ottoman. Leurs ambassadeurs et leurs consuls pouvaient observer de près les situations de cohabitation entre différentes ethnies et différentes religions dans ces pays « musulmans ». En vérité, les sociétés marocaines et ottomanes étaient par comparaison relativement diverses et tolérantes à une époque où Allemands et Britanniques étaient engagés dans des guerres de religion, où la monarchie française persécutait les Huguenots et où l'Espagne faisait régner l'Inquisition. Les sultans imposaient certaines restrictions vestimentaires, résidentielles et professionnelles aux non-musulmans, mais ils ne cherchaient pas à imposer leur credo. De fait, bon nombre de chrétiens et de juifs occupaient des positions importantes dans la production artisanale et le commerce, ainsi qu'à la cour. C'était là une orientation fondamentale, que les gouvernements islamiques avaient adoptée dès le VII^e siècle.

Ni le Maroc ni les Ottomans ne contrôlaient des territoires significatifs en Afrique subsaharienne. Ils ne mettaient pas non plus en cause la vieille théorie des bandes : des zones musulmanes et civilisées jusqu'au Sahel, un monde de paganisme et de barbarie au-delà. Ils fournissaient ainsi un cadre à la traite transsaharienne et à celle du nord-est de l'Afrique qui continuaient à fournir des esclaves, pour le service domestique entre autre, aux sociétés de la Méditerranée et du Moyen-Orient. De plus en plus, l'asservissement et l'esclavage étaient identifiés à la couleur de la peau, à la race et à l'Afrique subsaharienne.

Au XIX^e siècle, l'expansion de l'Europe occidentale, nourrie par la Révolution industrielle, les Lumières, le mouvement abolitionniste et le sentiment croissant d'une supériorité sur tous les fronts, s'intensifia dans les mondes islamique et africain. Sécularisation et engagement dans la modernisation allèrent de pair avec cette expansion ; les systèmes économiques et sociaux de l'Europe devinrent des modèles de référence pour les autres. Pourtant, si la démocratie et la laïcité avaient gagné du terrain en Europe les vieux stéréotypes restaient de mise à l'extérieur. La civilisation occidentale était supérieure et les sociétés non occidentales devaient saisir toute occasion de se moderniser. L'islam était toujours un adversaire redoutable, mais les sociétés musulmanes pouvaient désormais être envisagées avec indulgence et commisération pour leur arriération. L'Afrique subsaharienne occupait toujours le bas de l'échelle de la civilisation. Elle nécessitait une reconstruction intégrale, organisée de l'extérieur ; les

missionnaires catholiques et protestants furent parmi les premiers à se mettre à la tâche.

Les puissances européennes commencèrent alors à considérer le sultan ottoman comme « l'homme malade de l'Europe » et à imaginer comment son empire pourrait être démantelé. Les gouvernements britannique, français, allemand et russe multiplièrent les interventions concurrentes pour faire tomber le régime d'Istanbul – ou pour lui servir de tuteur. Un peu plus tard les mêmes gouvernements s'attaquaient, aux côtés de l'Espagne, au cas du Maroc.

La domination croissante de l'Occident est devenue tout à coup évidente en 1798. Cette année-là, Napoléon Bonaparte prit le contrôle de l'Égypte, qui était à la fois le berceau d'une civilisation antique et le cœur du Moyen-Orient arabe et de l'Afrique du Nord. Napoléon se posait en grand ami de l'islam (voir figure 12). Il arriva non seulement entouré de soldats et d'administrateurs mais aussi de savants spécialisés dans diverses disciplines. Ces savants produisirent une monumentale *Description de l'Égypte* en plusieurs volumes, fondèrent l'Institut d'Égypte et contribuèrent à créer dans l'enseignement supérieur européen des cursus d'égyptologie et d'études islamiques. C'est cette série d'événements – l'appropriation soudaine de la culture d'un pays par un autre – qu'Edward Saïd considère comme le commencement de l'« orientalisme » moderne en Occident. Par le terme d'orientalisme Saïd désigne l'attitude de l'Occident face à l'Autre, tel qu'il le conçoit, l'étudie et le gouverne, en particulier le Moyen-Orient musulman. Nous reparlerons de Saïd un peu plus loin dans ce chapitre.

L'invasion programmée par Napoléon était nourrie de sa rivalité avec la Grande-Bretagne et de son désir de concurrencer la route des Britanniques vers les Indes, et c'est la flotte britannique, dominante en Méditerranée, qui mit une fin brutale à l'occupation française en 1801. Il n'y avait aucun Saladin en mesure de mobiliser des partisans à la cause arabe ou musulmane. Le préjudice était grave. Une puissance d'Europe occidentale avait envahi un territoire central de l'Empire ottoman, non seulement militairement mais aussi intellectuellement. Forcée de se retirer, par l'intervention d'une autre puissance européenne, elle avait néanmoins emporté dans ses bagages une immense quantité d'objets et de documents pour ses musées et ses bibliothèques et laissé derrière elle la trace indélébile de sa puissance.

À la suite du départ de Napoléon, une nouvelle dynastie accéda au pouvoir en Égypte. Méhémet (Muhammad) Ali, un ancien esclave soldat d'origine albanaise, devint gouverneur et fut l'ingénieur d'un vaste programme de modernisation qui dura quatre décennies (1805-1848). Théoriquement l'Égypte était toujours sous le contrôle ottoman, mais de fait elle fonctionnait de façon indépendante. Le gouvernement de Méhémet Ali devint un exemple de « développement » pour ses contemporains non occidentaux.

Avec Méhémet Ali et Napoléon – et à travers lui la Révolution française dont il était l'héritier – un nouveau degré d'implication des Européens dans

les sociétés islamiques était franchi. D'Istanbul jusqu'au Maroc les gouvernants ressentirent un besoin de « modernisation ». Des conseillers militaires, des ingénieurs, des administrateurs financiers et autres conseillers furent recrutés en Europe pour engager ce processus, sous le regard et souvent sous la protection des ambassadeurs et des consuls qui étaient en poste depuis des siècles dans les capitales musulmanes. Des prêts furent accordés et des intérêts collectés, soit directement soit sous la forme de droits de douane. On trouva des débouchés pour les produits manufacturés ainsi que des sources de matières premières pour l'industrie européenne. Des écoles occidentales furent créées non pas seulement pour les minorités chrétiennes ou juives mais aussi pour l'intelligentsia musulmane « modernisatrice ».

Ces développements ouvrirent la voie pour l'étape suivante : la mise en place de diverses formes de pouvoir colonial. Ce type de contrôle européen fut inauguré en Algérie en 1830 ; en Égypte en 1882 ; au Soudan en 1898 ; au Maroc en 1912 ; en Syrie, en Irak, en Palestine et en Transjordanie après la Première Guerre mondiale. Les seules parties de l'ancien Empire ottoman qui y échappèrent sont la Turquie elle-même et certaines parties de la péninsule Arabique. Vers 1900, les pays de l'Europe occidentale se désignaient eux-mêmes comme des « puissances musulmanes », ce qui signifiait qu'ils se considéraient comme les gardiens des musulmans. Même s'ils redoutaient toujours l'islam et surveillaient activement les signes annonçant le *jihad* et la révolte, ils étaient confiants en leur capacité de contrôler leurs sujets. En général, les différents pouvoirs européens utilisèrent des structures identiques pour réglementer le recours aux tribunaux et aux lois islamiques, pour surveiller l'éducation, contrôler le pèlerinage et gérer les divers problèmes qui se posent à une autorité laïque dans un pays musulman.

La conquête et la mise en place du pouvoir européen en Afrique subsaharienne eurent lieu durant la même période mais dans des cadres administratifs et avec des présupposés intellectuels différents. Les Européens, considérant qu'ils en savaient moins sur l'Afrique noire que sur l'Afrique du Nord et sur le Moyen-Orient, s'inspirèrent des écrits des auteurs arabes du Moyen Âge et du début de l'époque moderne sur l'*ethnographie religieuse* de la région. Les populations du Soudan et de la Mauritanie qui parlaient arabe étaient évidemment musulmanes. Les Mandingues, les Songhay, les Haoussas, les Peuls et les Swahili étaient musulmans ou tout au moins « presque aussi musulmans » que les « Arabes ». Les populations des régions plus au sud, en dessous du Sahel et à l'ouest du littoral de l'océan Indien n'étaient pas du tout musulmanes. Cette classification ancienne et grossière a joué un grand rôle dans la détermination des endroits où les missionnaires décidaient d'aller et où les administrations coloniales inexpérimentées leur permettaient d'accéder.

En effet, les régimes britannique, français et italien qui dominaient le paysage colonial africain étaient partagés au sujet de la pratique musulmane et de l'Afrique subsaharienne. Ce n'est guère surprenant étant donné le mélange de traditions que nous avons déjà souligné : l'influence persistante de la

théorie des « bandes », l'impact de la traite transatlantique, l'association de l'islam avec la langue et l'identité arabes, l'affrontement entre « monde islamique » et « monde chrétien » et la tendance à envisager la civilisation en termes raciaux.

Certains des premiers « experts » qui travaillèrent en Afrique subsaharienne étaient des « orientalistes » parce que, au ^{xix}^e siècle, cette « discipline » pluridisciplinaire était une formation de premier ordre pour la compréhension de l'« Autre ». Néanmoins, au ^{xx}^e siècle, les régimes coloniaux installés dans des régions comme le Sénégal, le Nigeria ou le Kenya donnèrent la priorité à une expertise « forgée sur le terrain », que ce fût celle du missionnaire, de l'ethnographe ou de l'administrateur, lesquels produisaient des études monographiques sur des districts particuliers.

Ces régimes coloniaux cherchaient également par divers moyens à mettre l'islam en « quarantaine ». Ce qui signifie deux choses. Premièrement, ils limitaient et organisaient eux-mêmes les contacts entre les groupes musulmans de l'Afrique subsaharienne et le « cœur » du monde islamique, en particulier autour de l'obligation d'accomplir le pèlerinage. Cela passait par des contrôles sanitaires, des enquêtes politiques, des opérations de renseignement, menées par des musulmans de l'administration ; et en dernier lieu par le « patronage » du pèlerinage et l'organisation de charters de pèlerins, par la mer ou par les airs. Deuxièmement, les pouvoirs coloniaux cherchaient à contrôler les contacts entre musulmans et non-musulmans, de peur que la civilisation plus « forte » de l'islam ne submerge les civilisations plus « faibles » des sociétés africaines. L'exemple qui illustre le plus clairement cette ambivalence et cette mise en quarantaine est l'invention de l'expression « islam noir » en Afrique occidentale française. Cet « islam noir » était distinct de l'« islam arabe » ou de l'« islam nord-africain » et supposé inférieur. Les efforts des administrateurs coloniaux n'eurent pas un grand succès, mais ils ont laissé des traces dans les pratiques des musulmans africains.

Orientalisme et études africaines

La domination croissante exercée par l'Europe sur l'Afrique et les sociétés musulmanes a donné naissance à deux courants intellectuels qui se recouvrent en partie et qui constituent la charpente de cet ouvrage. L'orientalisme est devenu le mot d'ordre des études et des discours occidentaux sur « l'Orient », l'accent étant mis sur l'islam. Edward Said a contribué à la fabrication de ce concept il y a plus de deux décennies dans un livre qui porte ce titre. Le regard atypique de cet écrivain palestinien, professeur de journalisme, formé hors de son pays et résident à New York, a fait de lui le critique essentiel des entreprises inaugurées avec l'invasion de l'Égypte par Napoléon et autres

intrusions en « terre musulmane ».

Voici ce que dit Edward Said de l'orientalisme :

Je soutiens que, si l'on n'étudie pas l'orientalisme en tant que discours, on est incapable de comprendre la discipline extrêmement systématique qui a permis à la culture européenne de gérer – et même de produire – l'Orient du point de vue politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire pendant la période qui a suivi le siècle des Lumières. Bien plus, l'orientalisme a une telle position d'autorité que je crois que personne ne peut écrire, penser, agir en rapport avec l'Orient sans tenir compte des limites imposées par l'orientalisme à la pensée et à l'action [...]

Du point de vue de l'histoire et de la culture, il y a une différence aussi bien quantitative que qualitative entre l'engagement franco-britannique en Orient et – jusqu'à la prépondérance américaine après la Seconde Guerre mondiale – celui de toutes les autres puissances européennes et atlantiques. Par conséquent, parler de l'orientalisme, c'est parler essentiellement, mais non exclusivement, d'une entreprise de civilisation, anglaise et française, d'un projet qui comporte des domaines aussi disparates que l'imagination elle-même, la totalité de l'Inde et du Levant, les textes et les pays de la Bible, le commerce des épices, les armées coloniales et une longue tradition d'administrateurs coloniaux, un impressionnant corpus de textes savants, d'innombrables « experts » en matière d'orientalisme, un corps professoral orientaliste, un déploiement complexe d'idées « orientales » (despotisme oriental, splendeur orientale, cruauté orientale, sensualité orientale), de nombreuses sectes, philosophies, sagesse orientales domestiquées pour l'usage interne des Européens – on peut prolonger cette liste presque à l'infini. Bref, l'orientalisme provient d'une affinité particulière de l'Angleterre et de la France pour l'Orient (jusqu'aux premières années du xix^e siècle, ce terme n'a désigné en fait que l'Inde et les pays bibliques). Du début du xix^e siècle à la fin de la Seconde Guerre mondiale, la France et l'Angleterre ont dominé l'Orient et l'orientalisme...

[Traduction de Catherine Malamoud, p. 15-16]

Said a assurément raison de souligner le rôle prépondérant de la Grande-Bretagne et de la France au cours des deux derniers siècles dans la configuration des études orientales et des études islamiques en particulier. Il suffit de considérer la School of Oriental and African Studies de l'Université de Londres, l'École des Langues Orientales Vivantes à Paris ou les Instituts occidentaux établis au Moyen-Orient pour comprendre la manière dont les études de cet « Autre » ont été façonnées. Il s'agit d'un processus complètement différent de celui qui préside à l'étude des langues et littératures françaises, allemandes ou espagnoles ou à celle de disciplines comme l'histoire, la sociologie ou les sciences politiques. Les adjectifs « oriental » ou « moyen-oriental » sont appliqués à des études pluridisciplinaires qui mettent l'accent sur une religion, l'islam, sa langue fondamentale, l'arabe (et quelquefois sur les deux langues « secondes » de l'islam que sont le turc et le persan) et à une série de disciplines annexes. Les diplômes délivrés dans ces instituts et dans toutes les écoles similaires d'Europe et d'Amérique du Nord vous arment pour l'enseignement, la recherche, vous permettent de travailler dans l'administration ou le secteur privé des pays centraux du monde musulman.

Ces instituts accueillent donc ceux qui sont animés d'un vif intérêt pour l'Égypte et l'Afrique du Nord. Si l'on s'intéresse au Sahel et à des lieux situés

plus au sud, on s'oriente vers un cadre différent, celui des « études africaines ». Dans ce cas, on s'inscrit à l'Université dans une discipline que l'on complète par une série de cours sur l'Afrique glanés dans d'autres disciplines ; on en sort avec une compétence dans un champ de connaissance plus limité. Cela tient pour une part à l'extrême complexité de l'Afrique – qu'on ne peut pas réduire à deux ou trois langues et qui n'a pas de religion et de pratique religieuse unitaire. Mais cela a aussi à voir avec les très vieux préjugés sur les bandes du sud, les peuples que l'on peut asservir et les descendants de Cham. L'Afrique n'avait pas d'Histoire, même pas une histoire d'opposition à la chrétienté ou à la domination européenne. C'est seulement à la fin des années 1950, quand les pays africains en eurent fini avec le colonialisme et accédèrent au statut de membres des Nations unies, que des centres d'études africaines et des champs comme l'histoire africaine commencèrent à voir le jour.

Cet ouvrage essaie de combler une lacune très ancienne : il traite de l'islam et il traite de l'Afrique, de l'Afrique du Nord et de l'Afrique subsaharienne. Il emprunte aux études islamiques et aux études africaines. Il s'appuie sur l'« histoire islamique » de l'Afrique du Nord, que depuis des siècles l'Occident reconnaît, non sans réticences, comme un sujet valable, et sur l'« histoire africaine », domaine dont la reconnaissance a moins d'un demi-siècle. Il s'appuie sur la langue arabe, qui est parlée par des millions d'Africains dans la partie nord du continent et qui est classée comme langue du Moyen-Orient ; il s'appuie sur le haoussa, sur la langue peul, sur le malinké, sur le swahili et sur d'autres langues « islamiques » de l'Afrique qui sont classées comme des langues de l'Afrique subsaharienne. Il traite de populations blanches, noires et de toutes les couleurs de peau intermédiaires. Il traite de gens qui se définissent et qui sont perçus comme étant des « Blancs », des « Noirs » ou autre chose « entre les deux ». Il traite des différentes constructions mentales que sont la couleur, la race, la civilisation et la hiérarchie.

Bibliographie et lectures complémentaires

Les ouvrages de V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (Indiana University Press, 1988) et *The Idea of Africa* (Indiana University Press, 1994), ne sont pas encore disponibles en français. Ils irriguent pourtant toute une réflexion sur l'« invention de l'Afrique ». Pour y accéder, on lira Kasereka KAVWAHIREHI, *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* (Rodopi, 2006). Dans une veine analogue, on consultera notamment Mamadou DIOUF, « Des historiens et des histoires, pour quoi faire ? L'histoire africaine entre l'État et les

communautés » (*Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne d'études africaines*, vol. 34, n° 2, 2000, p. 337-374). M. Diouf est aussi l'introducteur des *Postcolonial Studies* du côté francophone : voir DIOUF (dir.), *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales* (Karthala, 1999).

Sur l'histoire des études africaines en France, on ajoutera un dossier coordonné par Sophie DULUCQ, *L'écriture de l'histoire de la colonisation en France depuis 1960* (avec les contributions de Catherine COQUERY-VIDROVITCH, Jean FRÉMIGACCI, Emmanuelle SIBEUD, Jean-Louis TRIAUD), qui, à l'occasion du débat sur les mémoires coloniales en France, évoque les conditions de l'émergence des historiens de l'Afrique à partir des années 1960 (*Afrique & Histoire*, n° 6, 2006, p. 237-276).

Sur l'histoire des représentations particulières qui ont constamment accompagné les relations entre l'Occident chrétien et le monde musulman, le meilleur guide est l'ouvrage de Maxime RODINSON, *La Fascination de l'Islam* (Maspero, 1980 ; rééd. La Découverte, 1989 et 1993). On le complétera par une mise en perspective du même thème, vu du Sud, sous la plume d'Hichem DJAIT, *L'Europe et l'Islam* (Seuil, 1978). Pour une actualisation de la question des représentations de l'islam en Europe, voir Jack GOODY, *L'islam en Europe : histoire, échanges, conflits* (La Découverte, 2004).

Dans le champ historique, on rappellera le fameux livre de l'historien belge Henri PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne* (1935 ; rééd. PUF, 2005), qui imputait à l'islam une rupture des échanges en Méditerranée et un déplacement concomitant des centres de pouvoirs européens vers le nord. Ses thèses ont été largement déconstruites, mais cette représentation de la Méditerranée comme une faille séparant irrémédiablement l'Europe du monde arabo-musulman est restée longtemps active et a contribué à entretenir une « peur française de l'islam » (Jean-Louis TRIAUD, « L'islam vu par les historiens français », *Esprit*, n° 246, oct. 1998, p. 110-132).

Sur la question des croisades, la meilleure présentation est celle d'un historien réputé du monde musulman médiéval : Claude CAHEN, *Orient et Occident au temps des Croisades* (1983 ; rééd. Aubier, 1992).

Le livre d'Edward SAID (*Orientalism*, 1978) a suscité, au moment de sa parution, des réactions passionnées. Il fut très rapidement traduit en français : Edward SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (traduit par Catherine Malamoud, Seuil, 2005 [1980]). Pour une réponse et une recomposition de la problématique par les professionnels, dans le champ orientaliste français, on lira avec intérêt *D'un Orient l'autre*, vol. 1 : *Configurations. Les métamorphoses successives des perceptions et connaissances* ; vol. 2 : *Identifications. Les modes de la reconnaissance. Champs et méthodes* (Éditions du CNRS, 1991), ouvrage collectif publié par le Centre d'études et de documentation juridique et sociale (CEDEJ) du Caire, présenté par Jean-Claude VATIN. Et l'on ajoutera, pour une connaissance du milieu qui répond à Said en montrant la diversité des positions des

Occidentaux en y incluant les orientalistes/africanistes : François POUILLON (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française* (Karthala, 2008). Voir également Jean-Loup AMSELLE et Emmanuelle SIBEUD (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : itinéraire d'un africaniste (1870-1926)* (Maisonnette et Larose, 1998) ; Emmanuelle SIBEUD, *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930* (Éditions de l'EHESS, 2002).

Sur l'Empire ottoman, on consultera les ouvrages généraux suivants : Dimitri KITSIKIS, *L'Empire ottoman* (PUF, 3^e éd. 1994) ; Robert MANTRAN (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman* (Fayard, 1989) ; Jean-Paul ROUX, *Histoire des Turcs* (Fayard, 2000).

Sur la confrontation du monde arabe avec l'Europe, voir Albert HOURANI, *La Pensée arabe et l'Occident* (Naufal, 1991). On y ajoutera, du même auteur, *Histoire des peuples arabes* (Seuil, coll. « Points », 1993), et Henry LAURENS, *L'Orient arabe, arabisme et islamisme de 1798 à 1945* (Armand Colin, 1993). Sur l'attitude des puissances européennes à l'égard du monde musulman, on lira plus particulièrement un ouvrage collectif récent (28 contributions) : Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam* (La Découverte, 2006).

Sur l'expédition d'Égypte, les effets de la présence française et la politique de modernisation, il convient de lire André RAYMOND, *Égyptiens et Français au Caire, 1798-1801* (IFAO, 1998), et Henry LAURENS (dir.), *L'expédition d'Égypte : 1798-1801* (Armand Colin, 1989), complétés par un ouvrage collectif qui étend l'enquête aux khédives du XIX^e siècle, Méhémet Ali (Muhammad Ali) et ses successeurs : Daniel PANZAC et André RAYMOND (dir.), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois, 1805-1882* (IFAO, 2002). On signalera aussi Caroline GAULTIER-KURHAN, *Mehemet Ali et la France : 1805-1849* (Maisonnette et Larose, 2005), et Gilbert SINOUÉ, *Le dernier pharaon, Méhémet-Ali (1770-1849)* (Pygmalion, 1997). Mentionnons un point de vue d'histoire des sciences sur cette expédition scientifique qui servira de modèle ultérieurement : Marie-Noëlle BOURGUET, Bernard LEPETIT, Daniel NORDMAN et Maroula SINARELLIS (dir.), *L'invention scientifique de la Méditerranée. Égypte, Morée, Algérie* (Éditions de l'EHESS, 1998).

Dans ce chapitre, la citation de BELLOC provient de *Survivals and New Arrivals* (Catholic Resources Network, 1919).

TROISIÈME PARTIE

ÉTUDES DE CAS

Le Maroc : les musulmans dans une « nation musulmane »

Pour entamer la partie de ce livre consacrée aux études de cas, je commencerai par une région qui a une identité islamique ancienne. Les Marocains, plus exactement les Berbères du Maghreb occidental convertis à la foi islamique, furent nombreux à participer à la conquête de la péninsule Ibérique qui débuta en 711 de l'ère chrétienne. Le général qui menait la campagne était un Berbère. À ce moment charnière, la région que nous appelons aujourd'hui le Maroc était sous le contrôle assez relâché du califat omeyyade de Damas et de son gouverneur établi à Kairouan, la cité la plus importante de Tunisie.

Le Maroc avait commencé à acquérir une identité régionale, à se distinguer de l'Algérie et de la Tunisie, au début du VIII^e siècle de notre ère à la suite de la venue dans le pays d'un descendant du Prophète. Les souverains du Maroc revendiquent depuis un lien généalogique avec Muhammad et parlent de leur monarchie comme du « trône chérifien ». Toutefois, cette identité islamique, au centre de la vie marocaine, n'a pas toujours apporté satisfaction et prospérité aux citoyens du pays. Dans ce chapitre, nous examinons ce qu'a signifié, au fil des siècles, le fait d'être musulman dans un État à l'identité islamique forte.

Les commencements

Le terme Maroc signifie « extrême-ouest » en arabe car cette région était située aux limites les plus occidentales du monde islamique. L'un des premiers généraux des armées arabes s'était avancé à cheval jusque dans les flots de l'Atlantique avant de tourner bride ; quelque temps plus tard, les armées arabes et berbères franchissaient ensemble le détroit, occupaient la région d'Espagne que nous appelons l'Andalousie et y instauraient un régime musulman.

Au second siècle de l'islam, d'illustres réfugiés des guerres civiles du Moyen-Orient avaient joué un rôle crucial dans le renforcement de l'identité islamique de cet extrême-occident. Dans les années 750, un descendant des califes omeyyades, Abd al-Rahman, échappant aux poursuites du nouveau régime abbasside, avait réussi à s'emparer du pouvoir en Andalousie et avait établi sa capitale à Cordoue. Trente ans plus tard, Idris, arrière-arrière-petit-

fil de Fatima et d'Ali, ayant échappé lui aussi aux autorités de Bagdad, arrivait au Maroc. Un groupe de Berbères qui résidaient près d'un ancien site romain lui accordèrent leur protection ; ils donnèrent par la suite à ce lieu le nom de Moulay-Idriss, « Maître Idris ». Quelques années plus tard, Idris mourait empoisonné, sans doute par un émissaire des Abbassides, mais son serviteur puis son fils avaient réussi à maintenir l'unité de son royaume. Par la suite, les souverains marocains firent du mausolée d'Idris I^{er} un lieu de pèlerinage. De nos jours, les Marocains vous diront qu'il y a quatre lieux de pèlerinage dans le monde islamique : La Mecque, Médine, Jérusalem et Moulay-Idriss.

Quand le jeune Idris II accéda au pouvoir, il put asseoir son État sur des bases plus solides en s'établissant dans un endroit voisin appelé Fez ; il attira dans cette ville des populations arabes de Tunisie et d'Andalousie. Les deux principaux quartiers s'appelaient l'un Kairouan, celui où étaient concentrés les Tunisiens (cf. carte 2), et l'autre Andalus. Fez est restée depuis lors la capitale intellectuelle du Maroc. Pendant des siècles, ses savants y ont animé une université prestigieuse, présidé des tribunaux et prononcé des *fatwas* (des décrets) sur des questions religieuses, sociales et politiques.

Au début du ix^e siècle, les Idrissides contrôlaient la plaine agricole proche de l'Atlantique et une partie de la façade méditerranéenne, mais la plupart de leurs sujets parlaient toujours des langues berbères. En fait, Idris lui-même parlait probablement plus facilement le berbère, la langue de sa mère, que l'arabe. La dynastie n'exerçait qu'une faible autorité sur les hauteurs des montagnes qui bordent le sud de la plaine et aucune sur le désert situé au-delà. Après la mort d'Idris II, le royaume, fragmenté, fut partagé entre ses douze fils.

Au cours du x^e siècle, la plaine marocaine fut le théâtre d'un conflit entre différents pouvoirs musulmans. D'un côté il y avait le califat chiite des Fatimides, qui, après avoir pris la Tunisie, s'était emparé de l'Égypte et exerçait son autorité depuis Le Caire. Les Fatimides envahirent le Maroc et imposèrent un tribut aux Idrissides et aux chefferies berbères. Leur rival le plus proche était le pouvoir installé à Cordoue qui avait commencé à se qualifier de califat Omeyyade dès le début du x^e siècle. L'affrontement triangulaire entre Cordoue, Le Caire et Bagdad fit voler en éclat le califat unifié qui avait un temps dominé la majeure partie du monde islamique.

C'était l'une des dimensions de l'âpre conflit théologique et politique qui déchirait le monde arabo-musulman. La voie sunnite, l'« orthodoxie », qui aujourd'hui rassemble la majeure partie des musulmans, n'était pas encore prépondérante. Les musulmans marocains étaient très impliqués dans ces conflits et ces changements d'orientation. L'influence dominante, en termes culturels, était celle de l'Andalousie et des villes de Cordoue et de Séville.

À partir du xi^e siècle, la relation entre les différentes cités s'inversa. Ce fut le Maroc qui assura la protection de l'Andalousie, contribuant à freiner les progrès de la reconquête chrétienne. Les Almoravides, que nous avons

rencontrés au chapitre 3, arrivèrent du Sahara, s'installèrent au Maroc, où ils fondèrent Marrakech, puis gagnèrent l'Espagne. Ils ralentirent un temps la dynamique de la reconquête, avant de laisser la division s'installer dans leurs propres rangs. Leurs successeurs, les Almohades, conservèrent quelque temps l'unité entre les deux rives du détroit et firent barrage aux chrétiens. Cependant, au fil du temps, l'avancée des chrétiens venus du nord de l'Espagne prit un caractère de plus en plus inexorable ; les Andalous furent repoussés hors d'Espagne. Beaucoup d'entre eux trouvèrent refuge dans l'« extrême-ouest » apportant dans leurs bagages des savoir-faire artisanaux, des façons de se vêtir et de se nourrir qui marquent encore certains aspects de la vie marocaine. Savants et artistes furent bien accueillis dans des villes comme Fez et Marrakech. En 1492, les armées chrétiennes expulsaient de Grenade la dernière communauté musulmane, ce qui entraîna un ultime flot de réfugiés vers le Maroc.

Jusqu'à cette époque, la majeure partie du Maroc était encore de langue berbère, à l'exception des cités qui comptaient une importante population arabe. L'arabisation du pays et celle d'une grande part de l'Afrique du Nord, comme nous l'avons vu au chapitre 3, s'est faite sous la pression de Bédouins originaires de la péninsule Arabique. Toujours en mauvais termes avec les autorités, du fait de leur constante mobilité, certains Bédouins avaient été transplantés en Haute Égypte ; de là ils avaient poussé plus loin vers l'ouest. Par vagues successives, à partir du ^x^e siècle, les Banu Hilal, les Banu Sulaim et les Banu Maqil s'avancèrent le long du *sahil*, la frange nord du Sahara. Ils franchissaient de façon sporadique les chaînes de montagnes, et faisaient irruption dans les plaines fertiles et les villes prospères des côtes méditerranéennes et atlantiques. Certains groupes se sédentarisèrent, d'autres s'emparèrent du pouvoir. La plupart causèrent beaucoup de dégâts dans les zones habitées, au point que les auteurs arabes et européens les ont comparés à des nuées de sauterelles détruisant les récoltes ou à des hordes détruisant la civilisation.

Pour connaître la vision des contemporains, celle des paysans, des habitants des villes, des gouvernants et des lettrés sur ces invasions, voyons ce qu'en disait un « sociologue » tunisien du ^{xiv}^e siècle, auteur d'exposés d'une grande pertinence. Abd al-Rahman, connu sous le nom d'Ibn Khaldun, basait ses observations sur la théorie géographique des contrées, présentée au chapitre 6. Mais il s'intéressait surtout aux zones tempérées de la Méditerranée et au déclin général de la qualité de la vie et du gouvernement à son époque. Il attribuait en partie ce déclin aux envahisseurs nomades qui avaient bouleversé la vie urbaine dans toute l'Afrique du Nord, mais il soulignait également la décadence croissante et la corruption des classes dominantes.

Voici la description qu'il donne des Bédouins, qu'il appelle les « Arabes » en référence à l'ancien mode de vie de ces derniers dans la péninsule Arabique :

Les habitants des campagnes, avons-nous dit, ont des moyens d'existence naturels,

comme l'agriculture et l'élevage. Se limitant au nécessaire pour la nourriture, les vêtements, le logement et tous les aspects de leur vie et de leurs coutumes, ils ne peuvent prétendre ni au confort ni au luxe. Ils ont des tentes faites de poils de chèvre ou de chameau, ou des cabanes en bois, en argile ou en pierre, sans mobilier, juste ce qu'il faut pour s'abriter. [...] Pour ceux qui cultivent des grains et pratiquent l'agriculture, il est plus approprié de se fixer dans un lieu que de nomadiser. C'est le cas des habitants des hameaux, des villages et des montagnes dont font partie la plupart des Berbères et des autres peuples non arabes. [...] Habités aux conditions de vie à l'écart et à tout ce qui y prédispose, les Arabes sont une nation farouche. La vie isolée fait partie de leur caractère et de leur nature. Ils s'y complaisent, parce qu'elle leur permet d'échapper au joug de l'autorité et de ne se soumettre à aucun gouvernement. Mais cette disposition est incompatible et en contradiction avec la civilisation. [...] Voyez ce que sont devenus les pays sur lesquels les Arabes ont régné et qu'ils ont soumis depuis le début de la Création : leur civilisation s'est effondrée, ils se sont vidés de leur population, et même la terre n'y est plus ce qu'elle était. Le Yémen, lieu de leur séjour fixe, n'est plus que ruines, à l'exception de quelques cités. [...] Et c'est pareil pour l'Ifriqiya et le Maghreb : quand les Banu Hilal et les Banu Sulaym y vinrent au ^{ve} [xii^e] siècle et qu'ils s'y furent battus durant trois cent cinquante ans, ces pays connurent le même sort [et furent complètement ruinés]. Autrefois, toute la région s'étendant entre le Soudan [le Sahel] et la mer Byzantine [la Méditerranée] était urbanisée...

[Traduction d'Abdesselam Cheddadi, p. 370-412]

Ibn Khaldun a développé une théorie autour de ce conflit entre le « désert » et les terres « ensemençées », celle du cycle destruction/renouveau/création. Sous des formes diverses, cette vision a dominé la pensée des gouvernants et de ceux qui étudiaient la « civilisation » ; elle a influencé leur attitude envers les nomades et les pasteurs pendant la plus grande partie de l'histoire du monde.

L'État marocain au cours des derniers siècles

Les Bédouins n'ont pas laissé de trace indélébile dans l'histoire de la plaine intérieure jusqu'au ^{xvi}^e siècle lorsque des tribus rattachées à un de leurs lignages, celui des Saadiens, se déplacèrent vers le nord depuis le désert, franchirent les montagnes et s'emparèrent du centre du pays. Elles tiraient beaucoup de leur force, comme Ibn Khaldun aurait pu le prédire, de leur solidarité et de leur existence spartiate dans le Sahara occidental. Mais elles s'adaptèrent rapidement à la vie sédentaire, fondèrent une dynastie et gouvernèrent le pays à partir de Marrakech.

Depuis cette époque, c'est-à-dire depuis le milieu du ^{xvi}^e siècle, des dynasties se réclamant d'une origine chérifienne ont contrôlé le cœur du pays, c'est-à-dire les fermes et les villes de la plaine. La plupart utilisaient le terme *makhzen* (littéralement « magasin ») pour désigner à la fois le gouvernement et les zones agricoles et urbaines « utiles », contrôlées par le pouvoir central, tandis qu'on parlait de *siba* (littéralement « rébellion ») pour évoquer les vastes zones de montagne et de désert qui échappaient à leur contrôle, et où

éclatait souvent des révoltes. Le *makhzen* correspondait en général aux régions où dominait la langue arabe et le *siba* aux zones de culture berbère. L'opposition *makhzen/siba* est un raccourci cher aux auteurs tant marocains qu'occidentaux lorsqu'ils font référence à la région.

À cette époque, l'orthodoxie et la loi islamique étaient bien établies dans tout le pays. L'orthodoxie sunnite prévalait au Maroc et en Afrique du Nord, comme dans la plus grande partie du monde musulman, parallèlement à la revendication chérifienne de rattachement à la descendance d'Ali et de Fatima. Dans le domaine juridique, c'était l'interprétation orthodoxe malékite qui dominait. Le clergé de Fez jouait un rôle clé dans l'enseignement et l'application de ces interprétations plutôt conservatrices. Parallèlement, les ordres soufis, comme nous le verrons un peu plus loin, s'étendaient rapidement à tout le Maroc et au reste du Maghreb, y compris dans les montagnes et les déserts. Les docteurs de la loi malékites regardaient avec suspicion certaines des pratiques soufies, mais ils ne pouvaient guère intervenir dans le processus d'islamisation. La langue arabe s'y diffusait à un rythme sensiblement plus lent ; c'est à cette époque cependant qu'une forme dialectale marocaine commença à se constituer au centre du pays.

Les souverains saadiens se servirent de leur connaissance du Sahara pour étendre leur influence vers le sud. Intéressés par l'exploitation des mines d'or et de sel, ils montèrent la seule expédition militaire qui réussit à traverser le désert. En 1591, leur armée de quatre mille soldats équipés de mousquets détruisit l'armée du Songhay, pourtant bien plus nombreuse. Des colonies importantes de Marocains s'établirent à Tombouctou et dans la région de la Boucle du Niger et finirent par se mélanger à la population locale. Les chefs militaires ramenèrent avec eux au Maroc les éléments « les plus dangereux » de la population de Tombouctou. Parmi ces otages, il y avait le juriste et savant Ahmed Baba que nous avons rencontré au chapitre 5.

Dans les plaines du Maroc, les Saadiens durent faire face à des défis autrement plus urgents. Le premier fut l'arrivée des troupes portugaises et espagnoles, qui débarquèrent sur les côtes marocaines animées d'une ferveur de Croisés. Les chrétiens voyaient dans cette campagne une extension naturelle de la reconquête de la péninsule Ibérique. Les sultans saadiens mobilisèrent leurs forces avec plus de succès que le pouvoir fragmenté des cités-États swahili confrontées à une menace similaire. Les Marocains maintinrent les chrétiens confinés sur la côte et les chassèrent à plusieurs reprises des cités portuaires (voir figure 13). Le plus valeureux parmi ces sultans reçut le surnom d'*al-Mansour* (le victorieux) à la suite de sa victoire contre les Portugais en 1578. Pour les Marocains, ces exploits étaient comparables à la prise de Jérusalem par Saladin ; ils les utilisèrent pour forger une rhétorique de la reconquête, à l'instar des monarques chrétiens d'Espagne.

Le second défi vint d'un pouvoir musulman rival. L'Empire ottoman avait connu une expansion spectaculaire au cours du XVI^e siècle et pris possession de l'Égypte et des régions côtières de l'Afrique du Nord jusqu'aux frontières

du Maroc. Au milieu du siècle, il intervenait directement dans la politique du Maroc et espérait parvenir à contrôler la Méditerranée sur trois côtés. Les Saadiens avaient établi leur capitale à Marrakech en partie pour échapper à la forte influence ottomane qui s'exerçait dans la partie orientale du pays ; ils s'efforçaient de garder le Maroc en dehors de l'orbite turque. Depuis cette époque, une certaine orientation anti-ottomane a toujours caractérisé la politique d'État marocaine – au point même d'encourager la consommation de thé, introduite par les Anglais, qui possédaient des plantations en Inde, à la place du café, habituellement préféré en Méditerranée orientale.

Sous les Saadiens, les puissances d'Europe occidentale commencèrent à nommer des attachés à la cour du Maroc. Al-Mansour et les autres souverains se montrèrent habiles dans les relations avec ces ambassadeurs. Ils surent en général tirer parti de la rivalité entre l'Espagne et l'Angleterre de la reine Elisabeth et amener ces deux pays à défendre l'indépendance du Maroc vis-à-vis de l'Empire ottoman. C'est seulement au ^{xix}^e siècle, sous l'impact de la « modernisation », que les régimes européens commencèrent à exercer une influence importante sur la politique marocaine.

Au milieu du ^{xviii}^e siècle, les Saadiens cédèrent la place à une autre dynastie d'origine bédouine, les Alaouites. Ces Arabes chérifiens, qui tiraient leur nom d'Ali, le gendre de Muhammad, avaient eux aussi franchi les montagnes du sud vers le nord et constitué des alliances ; ils s'étaient emparés de la plaine du *makhzen*, vers le milieu du ^{xvii}^e siècle. Parmi les dynasties marocaines, la dynastie alaouite est celle qui a le mieux réussi, du moins en termes de longévité. Les Alaouites ont survécu aux sécheresses, aux épidémies et aux révoltes du ^{xviii}^e siècle ; aux empiètements européens du ^{xix}^e siècle ; et au pouvoir colonial français de la première moitié du ^{xx}^e siècle. Aujourd'hui, ils continuent à régner sur le pays dans le cadre d'une monarchie constitutionnelle.

Le plus fameux des Alaouites est Moulay Ismaïl qui a régné de 1672 à 1727. Comparable à Louis XIV pour sa longévité, la splendeur de sa cour et la puissance que connut son pays sous son règne, il fut aussi l'égal du Roi Soleil en matière de violence, de cruauté et de cupidité. Il aimait discuter théologie avec les attachés européens à sa cour. Il écrivit à Jacques II, après que ce dernier eut été déchu du trône d'Angleterre, pour lui conseiller de se convertir à la vraie religion, l'islam, ou tout au moins de retourner au protestantisme qui constituait pour lui la meilleure forme de christianisme. Ismaïl bâtit une nouvelle capitale à Meknès, mais il résida également à Fez et à Marrakech. Ses palais étaient peuplés de femmes à son entière disposition et il engendra des centaines de fils et de filles. Il était probablement lui-même le fils d'une concubine ouest-africaine.

Ismaïl était très soucieux de la loyauté de ses sujets et de la stabilité de son pouvoir. Les menaces venaient moins des Portugais, des Espagnols ou des Ottomans que des membres de sa famille ou de certains chefs musulmans locaux. Sa solution fut de créer une armée nouvelle, composée d'esclaves

venus d'Afrique de l'Ouest. Les esclaves soldats noirs ne constituaient pas une nouveauté au Maroc. Al-Mansour et les autres Saadiens avaient déjà incorporé de nombreux esclaves dans leurs armées. Ismaïl rassembla tous ces soldats, puis il appela à un vaste recrutement complémentaire directement en Afrique de l'Ouest. Il fit placer ces hommes et ces femmes dans un cantonnement spécial, proche de la côte atlantique, et se servit de leurs enfants pour construire une unité combattante de trente à cinquante mille hommes. Voici comment un historien marocain du XIX^e siècle décrit l'affaire :

[...] le sultan fit distribuer à ces nègres des vêtements et des armes ; puis il leur désigna des chefs et, leur ayant donné de quoi faire bâtir, [...] ils construisirent des maisons [dans un camp sur le Sébou], cultivèrent leurs terres et demeurèrent ainsi jusqu'au jour où leurs enfants atteignirent l'âge de puberté. Alors le sultan ordonna à tous ces nègres de lui amener leurs enfants, garçons ou filles, âgés de dix ans. Certains de ces enfants furent placés pendant une année en apprentissage chez des maçons, menuisiers ou autres artisans, les autres furent employés comme manœuvres à faire le mortier. La seconde année, on les exerça à conduire les mulets ; la troisième année, ils apprirent à damer et à faire du pisé ; la quatrième année, on leur remit des chevaux qu'ils durent monter à cru sans selle et en se tenant à la crinière ; la cinquième année, on leur fit monter des chevaux sellés sur lesquels ils se perfectionnèrent dans l'équitation, en même temps qu'ils apprirent à tirer à cheval. Quand ces enfants eurent atteint l'âge de seize ans, ils furent enrégimentés sous l'autorité de chefs choisis dans l'armée ; on les maria alors aux jeunes négresses qui avaient été reparties dans les palais du souverain, où elles avaient appris la cuisine, le ménage et le savonnage. Quant à celles de ces jeunes filles qui étaient jolies, on les avait remises à des maîtresses qui leur avaient enseigné la musique ; leur éducation musicale terminée, on leur donna un costume et une dot, puis chacune d'elles fut conduite à son mari, qui l'emmena après avoir été inscrit ainsi qu'elle sur un registre.

Ces époux devaient remettre leurs enfants : les garçons au service militaire, les filles, à la domesticité dans les palais. Ce système de recrutement dura jusqu'à la fin du règne d'Ismaïl. Chaque année, le sultan allait au camp [...] et en ramenait les enfants. Le registre militaire de l'armée noire compta jusqu'à 150 000 hommes, dont 70 000 [au camp principal], 25 000 [dans un autre camp près de Meknès] ; le reste était réparti dans les forteresses que le sultan [...] avait fait bâtir [...] de Oudjda à l'Oued Noun [du point situé le plus au nord-est du Maroc à celui le plus au sud-ouest]. [Les forteresses étaient] au nombre de soixante-seize.

[Al-Ziani, traduction d'Octave Houdas, p. 30-31]

Le système mis en place par Ismaïl a été remarquablement efficace dans la dernière partie de son règne pour le renforcement de son autorité vis-à-vis de ses ennemis de l'intérieur et de l'extérieur. Mais assez vite, les officiers de la garde noire comprirent le pouvoir qui était entre leurs mains et ils commencèrent à conspirer avec les candidats au trône ou aux différentes chefferies du pays. En fin de compte, ils n'avaient pas davantage de loyauté que les soldats arabes et berbères sur lesquels les sultans s'étaient auparavant appuyés. Durant le XVIII^e siècle, ces troupes sont constamment intervenues dans les luttes dévastatrices que se livraient les membres rivaux de la dynastie alaouite.

L'impact de ces recrutements dans le Sahel ouest-africain fut considérable.

Les forces marocaines et leurs alliés locaux multipliaient les razzias dans les vallées du Sénégal et du Niger, perturbant gravement le commerce et la production et déportèrent un nombre significatif de jeunes gens et de jeunes filles pendant plusieurs décennies. Au début du XVIII^e siècle, ce secteur de la traite transsaharienne des esclaves, pour lequel les sources sont peu abondantes, rivalisait pourtant en importance et en intensité avec le système atlantique.

Au cours de son long règne, Moulay Ismaïl dut affronter de nombreux défis dont le plus difficile fut de répondre aux lettrés qui lui demandaient de régner selon la justice. Cet appel émanait de saints soufis qui pratiquaient leur religion, prêchaient et écrivaient au sein de communautés réparties dans tout le pays. Le plus célèbre d'entre eux, dans l'esprit des Marocains, fut Abou Ali al-Yousi, connu sous le nom de Lyousi. Ses controverses avec Ismaïl, écrites ou orales, ont fait l'objet de discussions parmi les lettrés marocains et expatriés pendant une longue période. Il était presque exactement le contemporain d'Ismaïl et fut le témoin de la consolidation du pouvoir des Alaouites au détriment de leurs rivaux, les Saadiens. Sa formation était celle d'un juriste soufi et c'est sur cette base qu'il commença à écrire et à se confronter à Ismaïl, après l'accession au trône de ce dernier dans les années 1670. Lyousi commence ainsi l'une de ses premières épîtres au sultan, exprimant son profond respect, sur le mode traditionnel :

Ô pôle et centre de la gloire, asile et manteau de l'honneur, fondement et source de la haute noblesse, point de départ et siège de la vertu, sultan magnifique, majestueux et glorieux, Notre Maître Isma'îl, fils de Notre Maître Echchérîf !

Puissent ses étendards remporter toujours la victoire et ses jours se passer seulement dans la puissance et la bonne fortune !

Il exprime son respect pour l'autorité du sultan et son rattachement à la lignée d'Ali et de Fatima puis il arrive à l'objet principal de sa lettre – l'appel aux serviteurs de Dieu à régner selon la justice :

Je vous écris cette lettre, car il ne m'est plus possible de garder le silence. [...]

Que notre Seigneur sache donc que la terre avec tout ce qu'elle contient est le royaume de Dieu Très-Haut qui n'a pas d'associé, et que les créatures sont les esclaves de Dieu et ses serviteurs. Notre Seigneur est l'un de ces esclaves, à qui Dieu a donné le pouvoir sur ses esclaves pour l'éprouver et le faire souffrir. S'il les administre avec justice, avec miséricorde, avec équité et avec intégrité, il est le lieutenant de Dieu sur la terre et l'ombre de Dieu sur ses esclaves : il jouit auprès de Dieu d'un rang élevé. Mais s'il les gouverne avec tyrannie, avec dureté, avec orgueil, avec injustice et avec oppression, il se met en révolte contre son maître dans son royaume, il n'est qu'un usurpateur insolent et s'expose au plus terrible châtement de la part de son maître et à sa colère.

[Al-Nasiri al-Salawi, traduction d'E. Fumey, p. 110-119]

Lyousi énonce ensuite les trois obligations du sultan envers Dieu et son peuple : une collecte et une dépense justes des impôts, la poursuite de la guerre pour une cause sacrée et la garantie de la justice pour les opprimés.

Cette lettre est un exemple de la critique à laquelle se livraient les « saints-lettrés » à l'égard du sultan. Cette critique exerçait un certain contrôle sur le pouvoir du sultan. Mais seule des personnes d'une autorité spirituelle et morale incontestable savaient comment se faire entendre ainsi des cercles de la cour – et comment survivre à la colère du sultan.

Les diverses formes de l'autorité islamique au Maroc

Nous avons déjà vu l'importance de l'une des formes de sainteté au Maroc : la revendication « chérifienne », le rattachement à la « noblesse » par un lien généalogique avec le Prophète. Ismaïl s'en targuait, comme Lyousi, et leurs contemporains ne mettaient pas leurs affirmations en doute. La sainteté pouvait aussi venir du savoir, en particulier de la connaissance de la loi. De ce côté là, Lyousi avait plus de titres à faire valoir qu'Ismaïl dont l'apprentissage avait été essentiellement celui du pouvoir – il avait appris à devenir un sultan fort et efficace. La sainteté pouvait aussi s'exprimer par l'accomplissement de miracles et la capacité de Lyousi dans ce domaine était confirmée par ses contemporains. Enfin, la sainteté pouvait procéder du soufisme. Lyousi était un soufi à la fois parce qu'il vivait dans la quête de sens et d'unité avec Dieu et parce qu'il avait reçu une initiation au sein de plusieurs des ordres soufis présents au Maroc à cette époque. Sa conviction et son courage étaient solidement arrimés aux multiples fibres du savoir islamique. C'était un « marabout » ; il portait la tenue islamique des Almoravides (*al-murabitun*) ; il possédait pleinement la *baraka*, la bénédiction ou don de Dieu.

On pourrait dire que le soufisme conciliait toutes ces formes de sainteté. Depuis le XII^e siècle, le Maroc avait été un des principaux centres du soufisme. Les premiers maîtres s'étaient engagés dans la quête de Dieu et certains avaient pris pour guide le grand maître soufi andalou Ibn Arabi, dont les écrits sur la foi étaient considérables. Ils n'avaient qu'un petit nombre d'adeptes. À partir du XV^e siècle, de nouveaux leaders commencèrent à forger des rituels particuliers, à organiser des loges, des degrés d'initiation, à rassembler des congrégations plus nombreuses – bref à créer les confréries qui caractérisent depuis lors le soufisme. Ce phénomène s'est développé dans de nombreuses parties du monde islamique mais le Maroc a acquis en Afrique une grande réputation comme centre de la créativité soufie. Un certain nombre de confréries importantes, comme la Tijaniyya mentionnée au chapitre 4, avaient là leur quartier général. Ces centres, souvent désignés par le nom de *zawiya*-mère, pouvaient devenir des lieux de vénération et de pèlerinage, en particulier s'ils abritaient la tombe de leur fondateur.

À l'époque où les Saadiens et les Alaouites accédèrent au pouvoir dans la plaine intérieure, les ordres soufis étaient légion au Maroc. Certains d'entre eux, concentrés principalement dans les villes et parmi les membres des élites

religieuses et politiques, étaient relativement « orthodoxes ». D'autres avaient leurs racines dans les campagnes reculées et habitées par des communautés berbères ou des populations originaires d'Afrique de l'Ouest, arrivées là via la traite des esclaves. Les membres de ces ordres professaient l'islam mais ils mêlaient souvent leur profession de foi à toute une variété d'esprits, de saints et de sacrifices que les musulmans arabes et citadins auraient condamnés. Les sultans favorisaient les premiers et essayaient de contenir les seconds. D'autre part, ils gardaient sous surveillance les confréries les plus puissantes et leurs leaders qui risquaient de menacer leur autorité.

Au début du XIX^e siècle, Moulay Soulayman essaya de transformer la pratique soufie et du même coup d'éliminer certaines confréries. Il était influencé par les puissants courants réformateurs nés dans la péninsule Arabique autour du mouvement wahhabite, dont l'influence reste très forte aujourd'hui en Arabie Saoudite. En 1815, il exhortait ainsi ses sujets à abandonner la vénération excessive des tombes de leurs saints :

Sachez que Dieu, dans sa bonté, a éclairé pour vous les voies de la Sounna afin que vous puissiez les suivre... Rejetez loin de vous les « moussem » qui font votre préoccupation et ces innovations enjolivées et parées par ceux que leurs passions ont divisés et qui se sont attaqués à la religion et au bien en pratiquant ce qui est interdit par le Livre, la Tradition et la Communauté. [...]

Tout cela n'est qu'innovation détestable, action blâmable, basse injure, coutume contraire aux lois religieuses, erreur et égarement, tromperie du diable [...]. Des époques ont été fixées pour ces pratiques et des sommes considérables sont ainsi dépensées pour l'amour de Satan. Les gens fidèles à ces innovations, Aïssaoua, Jilala et autres confréries partisans de la nouveauté et de l'erreur, de la folie et de l'ignorance, y accourent. Ils attendent le moment de ces amusements ! [...]

Ô Croyants, je vous en adjure par Dieu, le Prophète (qu'Il répande sur lui la bénédiction et lui accorde le salut !) a-t-il consacré un moussem à son oncle, le premier des martyrs ? Le premier chef de notre communauté, Abou Beker, a-t-il consacré un moussem au Prophète ? Un seul de ceux qui ont suivi le Prophète a-t-il songé à le faire ?

Je vous en adjure encore une fois, par Dieu, décorait-on, du temps du Prophète, les Mosquées ? Ornaient-on les tombeaux de ses Compagnons ou ceux de la génération qui les a suivis ?

[In Georges Drague, p. 89]

Soulayman s'efforça de transformer la culture religieuse islamique du Maroc mais sans succès. Les leaders soufis, après avoir fait alliance avec des Berbères, s'emparèrent de Fez, le firent prisonnier et le contraignirent finalement à abdiquer en faveur de son neveu.

Le soufisme ne pouvait pas être contrôlé par le pouvoir central. Il était le mode majeur d'appropriation de l'islam par les femmes, défavorisées sur le plan de l'éducation et de la loi, et par les populations berbères des régions rurales et montagneuses. En accroissant la réputation de sainteté du pays, il attirait des musulmans d'autres parties de l'Afrique du Nord et de l'Afrique de l'Ouest. Les croyants combinaient souvent le pèlerinage à La Mecque avec un voyage au Maroc, pour se rendre dans leur zawiya favorite ou au tombeau de Moulay Idris. L'identité islamique complexe du Maroc ne pouvait pas

facilement être simplifiée ou contrôlée.

Les vicissitudes du Maroc aux ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles

Le Maroc avait été en relation avec l'Europe pendant plusieurs siècles dans le cadre du commerce et de la diplomatie et s'était engagé avec elle dans l'élimination progressive de la piraterie et de l'esclavage des chrétiens et des musulmans (ce que nous avons vu au chapitre 5). Il fut un des premiers à traiter avec les tout nouveaux États-Unis en 1786. Les relations égalitaires engagées alors disparurent au ^{xix}^e siècle. Plus isolé qu'Istanbul ou l'Égypte de Méhémet Ali, le Maroc n'en ressentait pas moins la pression croissante des économies européennes et la nécessité d'une « modernisation » à l'image de l'Occident. Les sultans dépendaient de plus en plus des conseillers militaires et financiers européens ; ils étaient obligés de faire des emprunts et d'hypothéquer des revenus pour payer leurs dettes.

L'influence croissante de l'Occident fut aggravée au Maroc par la présence des Espagnols le long de la côte nord et celle des Français en Algérie à partir de 1830. Les sultans pouvaient difficilement refuser l'asile à leurs coreligionnaires du Maghreb ou ignorer les incursions européennes, mais une résistance victorieuse nécessitait un armement moderne et des troupes entraînées, ce qui dépendait de prêts financiers et de conseillers, autrement dit toujours plus de compromis mettant en péril l'intégrité financière du régime. Une spirale infernale entraînait le pays vers le déclin.

Moulay Hassan, qui régna de 1873 à 1894 (figure 14) est resté dans le souvenir des Marocains comme le dernier « grand » sultan. Il s'efforça de moderniser l'État et l'armée, de gouverner dans la stabilité et la justice et de retarder la pénétration des puissances européennes. Il réussit du moins à ralentir la marche du déclin et de l'invasion. À sa mort, ses fils étaient encore très jeunes et inexpérimentés. En 1900, à la mort du régent et premier ministre, ils tentèrent sans succès de démêler les intérêts conflictuels des puissances étrangères, des élites religieuses, des seigneurs locaux et des populations disparates des plaines et des montagnes. C'est dans ce contexte que la France avança ses pions, lentement mais inexorablement, jusqu'à occuper le devant de la scène malgré les tentatives des Britanniques, des Allemands et des Espagnols. En 1912, le général Louis Hubert Lyautey établissait le protectorat français sur le pays. Avec la conquête du trône chérifien, la France pouvait désormais revendiquer le titre éminent de « pouvoir musulman », dans le sens qui a été évoqué au chapitre 6.

Lyautey institua un dualisme politique et économique qui dura jusqu'à ce que le Maroc ait regagné son indépendance, en 1956. Dans les secteurs traditionnels des villes principales et une grande partie des campagnes, il laissa en place le « makhzen », c'est-à-dire le sultan et sa cour. Youssef, un

des fils de Moulay Hassan, régna ainsi de 1912 à 1927 dans le cadre d'un « gouvernement indirect ». Les quartiers modernes des villes, en pleine croissance, et une partie des meilleures terres cultivables étaient sous le contrôle direct des Français. Un nombre considérable de Français – fermiers, commerçants, administrateurs – s'installèrent dans ce secteur de l'économie. Lyautey lui-même, pourvu du titre de résident général, avait autorité sur les deux secteurs. Les Marocains prirent rapidement conscience que Youssef avait fort peu de pouvoir et constatèrent par la suite que son fils Mohammed V (qui régna de 1927 à 1961) était dans la même situation.

Officiellement, Youssef était en charge du secteur traditionnel, comme les sultans l'avaient été dans les temps « précoloniaux ». En fait, les Français avaient le contrôle, passaient au crible toutes les décisions que voulait prendre la cour et prenaient eux-mêmes des initiatives cruciales. L'une des moins populaires fut la tentative de gouverner séparément les Berbères et les populations arabes en se fondant sur le fait que les Berbères ne parlaient pas arabe (ce qui n'était vrai que pour une partie d'entre eux) et qu'ils ne pratiquaient pas très bien l'islam (ce qui était complètement faux et suscitait beaucoup d'indignation). Comme en Algérie, les Français voulaient voir dans les Berbères des descendants des sujets de l'ancien Empire romain, animés du désir de secouer le joug imposé par les Arabes et l'islam. Quand ils tentèrent, en 1930, d'appliquer le « régime berbère » par décret, les Français durent faire face à une révolte populaire ; ils en suspendirent rapidement l'application.

Durant les années 1940 et 1950, Mohammed V commença à affirmer son influence au sein de la vague montante du nationalisme marocain, présent surtout dans les villes et dans la plaine. Le sultan s'efforça de protéger l'importante population juive du pays contre les actions du gouvernement de Vichy qui exerçait son pouvoir au Maroc au début de la Seconde Guerre mondiale. Mohammed développa des liens avec Franklin D. Roosevelt et avec la France Libre. Après la guerre, les Français essayèrent de réinstaller leur domination sur le pays en dépit du mouvement nationaliste. Ils déportèrent Mohamed V pendant deux ans à Madagascar, mais ne réussirent qu'à faire de lui le héros du nationalisme marocain. Obligés de le tirer de son exil en 1955, les Français accordèrent son indépendance au Maroc en tant que monarchie constitutionnelle dès l'année suivante.

Hassan II, qui a succédé à son père peu après l'indépendance, a régné de 1961 à 2000. Il a gouverné à la manière traditionnelle des Alaouites, en dépit du contexte de modernisation du pays. Il a muselé le Parlement et la presse, limité constitutionnellement la liberté d'opinion et gouverné avec une poigne de fer, dans un style qui rappelle celui de Moulay Ismaïl. Il a désarmé les docteurs de la loi musulmane qui, suivant la tradition de Lyousi, critiquaient sa façon de tenir les rênes du pouvoir. Il a utilisé à son avantage le caractère sacré attribué au sultan par la tradition marocaine et les habitudes d'obéissance de ses sujets.

Parallèlement, Hassan a pris à son compte les objectifs du mouvement

nationaliste, s'emparant d'enclaves que les Espagnols avaient détenues pendant des siècles. L'épisode le plus dramatique a été celui de la « Marche verte » de 1975 où plusieurs centaines de milliers de Marocains ont été mobilisés pour marcher le long de la côte vers le sud et le Sahara Occidental et revendiquer ce territoire pour le trône chérifien. La pression de l'opinion locale et internationale en faveur des Droits de l'Homme a poussé Hassan II à se modérer. À sa mort, c'est son fils Mohammed VI qui lui a succédé. Il semble régner en s'inspirant d'une version plus modérée et plus éclairée de la tradition alaouite.

Bibliographie et lectures complémentaires

Ibn KHALDUN (1332-1406), né à Tunis de famille andalouse, offre la première histoire d'envergure sur le Maghreb et sur l'ensemble du monde arabe de l'époque. Son *Kitab al-'Ibar* (Livre des exemples) a d'abord été connu, en français, par une vieille traduction, pourvue d'un titre donné par le traducteur, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale* (trad. par William Mac Guckin de Slane, Alger, Impr. du Gouvernement, 1852-1856 ; dernière éd. 1925-1956, 4 vol.). Il existe une traduction partielle d'Abdesselam Cheddadi : Ibn KHALDÛN, *Le Livre des Exemples, tome I : Autobiographie, Muqaddima* (Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2002) d'où est tirée la citation de ce chapitre.

L'*Introduction (Al-Muqaddima)*, véritable encyclopédie des connaissances au XIV^e siècle, connaît plusieurs éditions : voir une nouvelle traduction intégrale en français par Vincent MONTEIL, *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)* (UNESCO, 1967-1968, 3 tomes ; rééd. Sindbad, 1978, 3 tomes).

L'auteur de la citation sur l'armée noire est l'historien marocain du XIX^e siècle, Abd al-Qasim bin Ahmad AL-ZIANI, *al-Turjiman al-Muarib an Duwal al-Mashriq wa'l-Maghrib* (traduction d'Octave Houdas, École des langues orientales, 1886). Les citations de Lyousi sont tirées de l'ouvrage de l'historien de la fin du XIX^e siècle, Ahmad ibn Khalid AL-NASIRI AL-SALAWI, *al-Istiqsa. Chronique de la dynastie alaouite du Maroc 1631-1894*, tome 1 (traduction d'E. Fumey, *Archives marocaines*, T. IX, 1906).

Le point de départ de l'historiographie en langue française sur le Maroc et, plus généralement, sur le Maghreb, est l'œuvre de Charles-André JULIEN. On retiendra de lui deux titres principaux : Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord. Des origines à 1830* (Payot et Rivages, 1994 [1951]) ; Charles-André JULIEN, *L'Afrique du Nord en marche : Algérie, Tunisie, Maroc, 1880-1952, Nationalismes musulmans et souveraineté française* (Julliard, 1952). Mal accueilli par l'histoire officielle française de l'époque, ce livre a marqué la génération des intellectuels nationalistes. La dernière

édition, celle de 2002, dotée d'un nouveau sous-titre, *Algérie-Tunisie-Maroc, 1880-1952*, est augmentée d'une présentation d'Annie Rey-Goldzeiguer, d'une chronologie (1830-1951), d'un index des noms de personnes et de la liste des œuvres de Charles-André Julien. Dans un genre pour plus large public, voir Charles-André JULIEN, *Le Maroc face aux impérialismes : 1415-1956* (Éd. Jeune Afrique, 1978).

L'histoire nationaliste est dominée par Abdallah LAROUÏ, *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse* (Maspero, 1970, plusieurs rééditions depuis). Œuvre fondatrice autant que discutée, cet ouvrage est un acte de réappropriation de l'histoire maghrébine conçue comme un tout, d'où son prestige chez les intellectuels maghrébins et africains. Il est aujourd'hui daté, mais il représente un moment important de l'historiographie.

On y ajoutera, dans un genre narratif très personnel, Jacques BERQUE, *Le Maghreb entre deux guerres* (Seuil, 1962), une anthropologie de la situation coloniale qui reste un classique. C'est en tant qu'anthropologue qu'est connu l'auteur à travers sa première monographie : Jacques BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas* (PUF, 1955 ; 2^e éd. augmentée d'un « Retour aux Seksawa » en collaboration avec Paul PASCON, 1978). On lira également une œuvre maîtresse, *Al-Yousî, problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle* (Mouton, 1958 ; rééd. Rabat, Centre Tarik Ibn Ziyad, 2001), et deux recueils d'articles : *L'intérieur du Maghreb, XV^e-XIX^e siècles* (Gallimard, 1978) et *Opera Minora* (Bouchène, 2001, vol. 1 : *Anthropologie juridique du Maghreb* ; vol. 2 : *Histoire et anthropologie du Maghreb* ; vol. 3 : *Sciences sociales et décolonisation*). On n'oubliera pas les travaux d'anthropologie historique qui ont prolongé cette œuvre : Paul PASCON, avec la collaboration de A. ARRIF, D. SCHROETER, H. TOZY, H. VAN DER WUSTEN, *La Maison d'Igh et l'histoire sociale du Tazerwalt* (SMER, 1984).

Parallèlement, sans qu'il y ait eu d'échanges, se développa l'œuvre d'Ernest GELLNER sur les rapports entre l'islam rural et les tribus : *Saints of the Atlas* (1969), dont nous avons parlé au chapitre 2, et le recueil qui dépasse les frontières du Maroc : Ernest GELLNER et Charles MICAUD (eds), *Arabs and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa* (Duckworth, 1972). Mentionnons l'excellent essai sur le politique et l'islam d'Henry MUNSON qui polémique avec GELLNER : *Religion and Power in Morocco* (Yale University Press, 1993). L'autre anthropologue de l'islam, Clifford GEERTZ, dirigea une équipe qui s'intéressa aux interactions entre Arabes, Juifs et Berbères au sein d'un marché urbain. La partie écrite par Clifford Geertz dans l'ouvrage de référence de Clifford GEERTZ, Hildred GEERTZ et Laurence ROSEN, *Meaning and Order in Moroccan Society, three Essays in Cultural Analysis* (Cambridge University Press, 1979), est traduite en français : Clifford GEERTZ, *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie de bazar* (trad. et présentation de D. Cefaï, Bouchène, 2003).

La description des bédouins d'Ibn Khaldun provient de la traduction de Franz ROSENTHAL, *The Muqaddimah* (Pantheon, 1958, 3 vol., vol. 1 :

p. 250-251, 302-303 et 304-305). L'appel à la réforme de l'islam lancé par Moulay Soulayman au début du XIX^e siècle est extrait du livre de Georges Drague, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc* (J. Peyronnet, 1951).

Pour l'étude du Protectorat, voir les ouvrages de Daniel RIVET : *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc 1912-1925* (L'Harmattan, 1988, 3 t.) ; *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V : le double visage du Protectorat* (Denoël, 1999) ; et *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation* (Hachette, 2002).

Sur le Maroc indépendant : Rémy LEVEAU, *Le Fellah marocain défenseur du Trône* (Presses de Sciences Po, 2^e éd., 1985 [1976]), une analyse du régime du roi Hassan II ; Bernard CUBERTAFOND, *Le système politique marocain* (L'Harmattan, 1997) ; Pierre VERMEREN, *Histoire du Maroc depuis l'indépendance* (La Découverte, 2002).

Deux politologues se sont interrogés sur les rapports entre la monarchie et l'horizon islamiste : Mohamed TOZY, *Monarchie et islam politique au Maroc* (Presses de Sciences Po, 1999), et Malika ZEGHAL, *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie* (Le Fennec, 2005). Dans une tout autre perspective, soulignons la nouveauté d'une enquête sur la pratique de l'islam au quotidien : Mohammed EL AYADI, Mohammed TOZY et Hassan RACHIK, *L'islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc* (Éditions Prologues, 2007).

Sur la construction de l'identité nationale marocaine, on lira Lucette VALENSI, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois Rois* (Seuil, 1992), sur la bataille de Wad al-Makhazin (1578) qui vit la mort de deux sultans marocains concurrents et du souverain portugais. Après l'indépendance, le Maroc fera de cette victoire une date et un lieu de mémoire pour l'histoire nationale.

Sur l'histoire juive et les populations séfarades au Maroc et en Andalousie, voir Haïm ZAFRANI, *Les juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse* (Geuthner, 1972) ; Haïm ZAFRANI, *Deux mille ans de vie juive au Maroc* (Maisonneuve et Larose, 1995) ; Michel ABITBOL, *Tujjar al-Sultan, une élite économique judéo-marocaine au XIX^e siècle* (Maisonneuve et Larose, 1999) ; Jacques TAÏEB, *Sociétés juives du Maghreb moderne (1500-1900)* (Maisonneuve et Larose, 2000) ; Haïm ZAFRANI, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb* (Maisonneuve et Larose, 2002) ; Shmuel TRIGANO (dir.), *Le Monde sépharade, t. 1 : Histoire ; t. 2 : Civilisation* (Seuil, 2006).

En anglais, font autorité deux monographies de Daniel SHROETER, l'une sur les *tujjar al-sultan* d'Essaouira, l'autre sur une famille de marchands dispersés entre le Maroc et Londres : Daniel J. SCHROETER, *Essaouira. Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886* (Cambridge University Press, 1988), et *The Sultan's Jew : Morocco and the Sephardi World* (Stanford University Press, 2002).

L'Éthiopie : des musulmans dans une « nation chrétienne »

L'Éthiopie est une autre région d'Afrique dont l'identité régionale est depuis longtemps très forte. Pas tant l'Éthiopie du vingtième siècle, qui comprend une grande partie de la Corne de l'Afrique, que ses régions montagneuses du Nord et de l'Ouest. Cette zone plus restreinte, très arrosée, comprend la principale ligne de partage des eaux du Nil ; elle est encore parfois appelée Abyssinie (« Habash » pour les locuteurs arabes du Moyen-Orient).

L'identité religieuse est ici chrétienne et non musulmane. Pendant des siècles, les peuples du Moyen-Orient, de la Méditerranée et de l'Europe ont attribué une identité chrétienne à ce pays. L'Éthiopie a souvent été associée au royaume chrétien du Prêtre Jean des légendes médiévales, situé au-delà des terres de l'islam, et qui devait fournir des troupes à la croisade de l'Europe chrétienne (voir au chapitre 6). Cette association n'était pas complètement erronée car, depuis le iv^e siècle, une partie des Éthiopiens étaient chrétiens et formaient l'Église orthodoxe éthiopienne ; des chroniques et des lettres ont été conservées qui en témoignent.

À une époque plus récente, l'armée éthiopienne a remporté une victoire marquante contre les envahisseurs européens et a pu ainsi préserver son indépendance alors que le reste de l'Afrique tombait sous la domination coloniale. Le triomphe de l'empereur Ménélik sur les Italiens à Adoua en 1896 lui a assuré une gloire durable en Afrique et dans la diaspora africaine, et a contribué à ce que, dans le monde entier, l'Éthiopie soit associée au christianisme. On peut ainsi trouver aujourd'hui, un peu partout dans le monde, des églises chrétiennes « éthiopiennes » généralement constituées par des Africains ou des Afro-Américains. Ce sont rarement des églises éthiopiennes orthodoxes en termes de rituel ou d'obédience, mais elles témoignent de l'importance et de la solidité des liens qui unissent ce pays à la religion chrétienne.

Pourquoi alors s'intéresser aux musulmans de cette terre « chrétienne » ? Est-ce qu'ils constituent des minorités remuantes aux franges de la « nation » ? Pas du tout. Ils représentent en fait la moitié de la population de la région. Une partie significative des habitants des montagnes de l'Abyssinie, installés là depuis des siècles, sont également musulmans. Nous évoquerons aussi l'attachement des premiers musulmans de La Mecque au royaume chrétien d'Aksoum situé sur l'autre rive de la mer Rouge. L'histoire des

musulmans d'Éthiopie est plus difficile à documenter que celle des musulmans du Maroc, à cause de la rareté des sources et de leur biais important en faveur du christianisme. Mais il est cependant important de l'écrire car elle fait apparaître l'identité multiculturelle et multireligieuse de ce pays.

L'identité chrétienne en Éthiopie

Commençons par l'histoire traditionnelle, celle de l'émergence du christianisme, sous la forme de l'Église orthodoxe éthiopienne. Les origines en sont bien connues. Aksoum, dont la capitale portait le même nom, était un royaume puissant, situé dans les montagnes qui abritent les sources de deux branches les plus importantes du Nil ; il constituait l'un des États du grand bassin du Nil, qui s'étend de l'Égypte à la mer Rouge en passant par le Soudan. Aksoum est mentionné dans des documents dès le premier siècle, à l'époque où l'Empire romain dominait l'ensemble des régions méditerranéennes. Au ^{iv}^e siècle, peu de temps après que Constantin eut adopté le christianisme comme religion officielle de son empire, l'empereur Ezana se convertit à son tour et encouragea la pratique chrétienne dans ses possessions. Un évêque fut nommé par les autorités de l'église copte d'Alexandrie, et le mouvement missionnaire copte devint l'inspirateur d'un processus analogue d'évangélisation dans les régions rurales autour de la capitale. Dans une certaine mesure, l'extension du christianisme a suivi un chemin similaire à celui que décrivent les commentateurs au sujet de l'islam en Afrique subsaharienne (voir le chapitre 3) : adopté d'abord par les minorités commerçantes, il s'est propagé parmi les classes dominantes puis a fait une majorité d'adeptes dans les campagnes.

L'adoption du christianisme comme religion d'État dans l'Empire romain contraignit les autorités de l'Église à se réunir pour décider de ce que devait être « l'orthodoxie » – question que les musulmans ont également rencontrée au cours de leur propre histoire. Constantinople, qui succéda à Rome comme capitale effective de l'empire, imposa son point de vue dans la plupart de ces assemblées au cours des ^{iv}^e et ^v^e siècles, mais elle ne réussit pas à convaincre toutes les communautés de chrétiens orientaux de se rallier à certaines de ses positions. L'Église éthiopienne s'est écartée de la majorité, comme l'Église copte d'Égypte, sur la question de la nature du Christ. Les communautés orientales orthodoxes – à ne pas confondre avec les Églises orthodoxes d'Orient reliées à Constantinople – ont adopté la position monophysite qui refuse le principe d'une double nature du Christ, à la fois divine et humaine, et insiste sur « l'unité de nature ».

Ces questions, ésotériques en apparence, étaient vitales pour le clergé et les laïcs de l'époque, et les conflits qu'elles entraînaient ont parfois débouché sur

des affrontements violents. Du point de vue de notre histoire, leur principal effet a été l'isolement relatif de l'Église orthodoxe éthiopienne par rapport aux formes dominantes du christianisme en Méditerranée – les Églises catholique et orthodoxe dirigées par le pape et par le patriarche de Constantinople. Le christianisme éthiopien s'est essentiellement développé à partir de ses propres traditions, encouragé par la cour, les moines locaux et les missionnaires. Il est devenu la religion officielle à Aksoum et dans les États qui lui ont succédé après le dixième siècle, et la pratique religieuse dominante parmi les populations de l'Abyssinie.

Parmi les États qui succédèrent à Aksoum, ceux qui se considéraient comme ses « véritables » héritiers donnèrent au christianisme éthiopien une nouvelle dimension. Dans un ouvrage composé sur une longue période de temps et intitulé *Kebra Negast*, « la gloire des rois », l'Église éthiopienne affirmait que ses origines remontaient au roi Salomon, près de mille ans avant la naissance de Jésus. Elle revendiquait, pour l'essentiel, d'avoir été chrétienne avant le Christ en se référant à l'histoire du personnage de Ménélik I^{er}. Ce dernier était le fils de Salomon et de Saba, riche et belle souveraine souvent identifiée aux hautes terres d'Abyssinie. Conçu dans l'antique Israël, Ménélik avait grandi avec sa mère en Éthiopie. Il était ensuite allé en Israël, s'était emparé de l'Arche d'alliance avant de retourner chez lui. L'Arche serait depuis lors conservée dans l'église de Sainte Marie de Sion à Aksoum. Les rois d'Éthiopie se disent descendants de Ménélik. Cette filiation est l'équivalent chrétien – réputé plus sérieux, et matérialisé par un objet – de la filiation chérifienne dont se réclament les souverains du Maroc. Les croyants éthiopiens confirment ce rattachement par la pratique du pèlerinage à Jérusalem et le maintien d'une communauté éthiopienne dans cette ville.

Les premières relations des musulmans avec Aksoum

L'empire d'Aksoum a été en relation constante avec la péninsule Arabique. À certaines époques, il contrôlait jusqu'au Yémen, la pointe sud-ouest de la péninsule, et ses marchands étaient actifs dans toute la région de la mer Rouge. Un certain nombre d'Éthiopiens vivaient à La Mecque à l'époque de Muhammad. Une partie d'entre eux étaient des chrétiens pratiquants ; d'autres, comme Bilal, que nous avons rencontré au chapitre 4, jouèrent un rôle important dans la première communauté musulmane. Cet ancien esclave, devenu un homme libre, était celui qui appelait les fidèles à la prière ; il devait plus tard participer à la conquête de la Syrie et de l'Irak en tant que chef militaire. J'ai évoqué Bilal comme un exemple de la façon dont les musulmans africains se rattachent aux fondations de l'islam, mais il témoigne aussi du caractère cosmopolite de La Mecque au temps de Muhammad. Nos informations sur les relations entre La Mecque et Aksoum proviennent

essentiellement des *hadith*, qui rassemblent les traditions associées à la vie du Prophète.

Peu de temps après qu'il eut commencé à prêcher publiquement et à critiquer les pratiques des Mecquois, Muhammad subit des pressions de la part des autorités de la ville. Comme il commençait à craindre pour la sécurité de la communauté musulmane encore embryonnaire, il envoya par deux fois, clandestinement, des groupes de fidèles de l'autre côté de la mer Rouge, afin de les mettre sous la protection de l'empereur à Aksoum, sachant qu'ils y recevraient un bon accueil en tant que monothéistes. Un petit groupe arriva en 615 de l'ère chrétienne et un autre plus important l'année suivante. En tout, plus d'une centaine de personnes se déplacèrent, ce qui représentait une proportion non négligeable des musulmans de l'époque, deux ou trois ans seulement après le début de la prédication du Prophète. Il y avait parmi eux des figures importantes : Ruqayya, fille de Muhammad, son mari Uthman (qui allait devenir le troisième calife), Umm Habiba, future épouse de Muhammad, et son cousin Jafar, le frère d'Ali. Ces départs rendirent furieux les adversaires du Prophète qui envoyèrent leur propre délégation pour persuader l'empereur d'obliger les émigrants à revenir chez eux. Si l'empereur avait accepté, le destin de l'islam aurait pu être extrêmement différent.

Ces départs et l'asile offert à Aksoum furent très importants, au point que les *hadith* se réfèrent souvent à ces événements comme à « la première et la seconde Hégire en Abyssinie », six ans avant le départ à Médine en 622. Après la migration à Médine, Muhammad demanda le retour des exilés et l'empereur lui donna rapidement satisfaction. Le groupe revint en 628, chargé de présents. Parmi eux, se trouvait Umm Habiba dont le mari s'était converti au christianisme et était resté à Aksoum. Elle avait divorcé et, l'empereur l'ayant pourvue d'une dot, elle allait épouser le Prophète. Quelques années plus tard, pour lui apporter quelque réconfort alors qu'il vivait ses derniers jours, elle raconta à Muhammad, avec l'aide d'une autre exilée, les merveilles de l'église d'Aksoum et en particulier les fresques représentant les saints.

Les *hadith* vont même plus loin. Certaines traditions suggèrent que Muhammad avait accordé un statut de neutralité particulier et inviolable à Aksoum. Il était *dar al-hiyad*, et ne faisait partie ni du *dar al-islam* ni du *dar al-harb*, lesquels représentaient la dichotomie de base du monde islamique. Ce statut particulier plaçait Aksoum « hors champ » pour le *jihad*. Une sentence attribuée à Muhammad, « Laissez les Abyssins en paix », fait référence à cette tradition. C'était un remerciement pour l'assistance que ces derniers avaient accordée aux fidèles à un moment critique de l'histoire de l'islam. Une autre tradition soutient que Muhammad avait invité l'empereur à se convertir, que ce dernier avait accepté et envoyé des troupes pour soutenir la communauté musulmane de Médine dans sa lutte pour s'emparer de La Mecque. L'empereur aurait caché sa conversion car elle était impopulaire à la cour.

Il n'est guère possible de juger de la véracité de ces récits de second ordre.

Mais nous pouvons affirmer trois choses avec quelque certitude. Premièrement, la cour d'Aksoum a servi de refuge aux premiers musulmans alors qu'ils se trouvaient dans une situation critique. Deuxièmement, même si le royaume d'Aksoum n'était pas situé sur l'axe principal de l'expansion islamique autour de la Méditerranée, il aurait pu faire l'objet de campagnes arabes au premier siècle de l'islam si Muhammad n'avait pas éprouvé de la reconnaissance à son égard, pour le soutien accordé à la nouvelle religion dans ses années de formation. Troisièmement, les auteurs musulmans ont débattu tout au long des siècles des relations entre la première communauté islamique et Aksoum. Ceux dont les écrits sont de la veine « pro-éthiopienne » mettent l'accent sur l'identité sémite commune des Arabes et des populations du nord de l'Éthiopie, sur l'amitié de Muhammad avec l'empereur d'Aksoum et sur la tolérance dont fit preuve la cour chrétienne. D'autres, à l'opposé, soulignent l'hostilité et l'intolérance manifestées par certains chrétiens envers l'islam, ce que nous allons voir un peu plus loin.

Les relations avec l'Égypte musulmane

L'islam s'est diffusé autour de la mer Rouge tout autant qu'en Méditerranée. Les musulmans, tant kharijites que chiïtes ou sunnites, ont circulé sur les deux rives de cette mer et dans la Corne de l'Afrique. Beaucoup d'entre eux étaient des marchands, comme leurs coreligionnaires établis sur les côtes de l'Afrique de l'Est – nous l'avons vu au chapitre 3. Cependant, dans la Corne de l'Afrique, les communautés se sont plus rapidement répandues vers l'intérieur, d'abord dans les plaines puis sur les plateaux, dominés par l'État chrétien. Dans ces dernières régions, les musulmans constituaient, vers le ^{xvi}^e siècle, un tiers de la population totale.

Un certain nombre de petits royaumes gouvernés par des musulmans se développèrent dans les plaines de ce qui constitue aujourd'hui l'Érythrée, Djibouti, la Somalie et la partie orientale de l'Éthiopie. La proximité du Hedjaz et du Yémen, le caractère accessible des villes saintes de La Mecque et de Médine, les réseaux de commerce entre l'Afrique du Nord-Est et l'Arabie favorisèrent un processus d'islamisation précoce et relativement pacifique, plus rapide que dans le Sahel ou sur la côte est de l'Afrique. Beaucoup de dirigeants religieux et politiques étaient des Arabes, qui possédaient souvent des liens prestigieux avec l'islam des premiers temps. Ceux qui devenaient musulmans conservaient leurs langues locales ; ils constituaient une large majorité de la population. On en vint à les désigner par le qualificatif de *jabarti*, du nom d'une ville proche de Zeila où avaient eu lieu certaines des premières conversions.

Des clercs religieux, instruits dans la loi et la théologie, aidaient ces communautés à assimiler l'héritage de l'islam. Beaucoup d'entre eux étaient

animés d'un esprit missionnaire et propagèrent la foi tant dans les régions côtières que sur les plateaux de l'intérieur. Certains avaient reçu leur formation à l'université égyptienne d'al-Azhar, créée par les Fatimides au cours du x^e siècle. Les musulmans éthiopiens y maintenaient une résidence, appelée *riwaq al-jabartiyya* qui accueillait leurs étudiants. Ces musulmans éthiopiens avaient des liens étroits avec le Moyen-Orient, mais aucun des califats ou des grands pouvoirs musulmans n'ont considéré le soutien de la foi dans ces régions comme une priorité. Le processus d'islamisation fut local, interne et, dans l'ensemble, réussi.

Le développement d'une présence musulmane à partir de la côte eut pour effet d'isoler Aksoum, et les États qui lui succédèrent. À l'époque de l'Empire romain et de la naissance de l'islam, l'État montagnard était étroitement lié au monde méditerranéen. À partir du début du viii^e siècle, ces réseaux et ces contacts se sont distendus. Cependant les royaumes chrétiens restaient les entités politiques les plus étendues et les plus puissantes de la Corne et ils croisaient obligatoirement les musulmans dans deux principales sphères. Les plaines côtières étaient dominées par une majorité musulmane en relations commerciales étroites avec les montagnes, où vivaient des minorités musulmanes nombreuses qui partageaient la langue et une grande partie de la culture des groupes chrétiens dominants.

Enfin, l'État éthiopien devait coopérer avec l'État égyptien afin de conserver des relations avec l'Église orthodoxe copte. L'évêque situé en haut de la hiérarchie éthiopienne était nommé par le Patriarche copte d'Alexandrie, et cette pratique s'est maintenue jusqu'aux années 1950. L'Éthiopie continuait à recevoir des missionnaires, des théologiens, des juristes, des artistes et des conseils de cette communauté sœur. Il était crucial à la fois pour l'État et pour l'Église de maintenir des relations civiles avec les Fatimides, puis avec les dynasties mamelouk, et enfin avec les Ottomans – en bref avec l'autorité égyptienne quelle qu'elle fût. De temps en temps, les Éthiopiens menaçaient de détourner les eaux du Nil, vitales pour l'Égypte, afin d'extorquer des concessions au pouvoir du Caire, mais dans l'ensemble les relations étaient correctes et cordiales.

Croisades et *jihad* : affrontements en Éthiopie

Au xiv^e et au xv^e siècles, le royaume du roi Salomon s'étendit en direction des plaines côtières et prit le contrôle du port de Massaoua, sur la mer Rouge, comme l'avaient fait ses prédécesseurs d'Aksoum. Les empereurs adoptèrent alors une rhétorique proche de celle des croisés européens, présentée au chapitre 6. Considérant les musulmans comme des ennemis et des inférieurs, ils extorquèrent des tributs à plusieurs petits États et imposèrent quelques conversions. De leur côté, les musulmans, habitués à leur indépendance et

fiers des réalisations de l'islam, essayèrent de résister. Les acteurs étaient en place pour un affrontement que beaucoup d'historiens considèrent comme caractéristique des relations entre le christianisme et l'islam en Éthiopie.

L'expansion ottomane en Égypte, en Arabie et dans la mer Rouge au début du xvi^e siècle était une condition préalable à la rébellion des communautés musulmanes locales. Les Turcs, cependant, ne manifestèrent pas un grand intérêt pour l'établissement d'un protectorat islamique sur l'Éthiopie et ne fournirent pas beaucoup d'armes ni de soldats. La dynamique de résistance et de revanche vint de chefs musulmans locaux et de quelques nouveaux arrivants issus de la péninsule arabique. Ce fut un chef religieux, imprégné de la loi, et capable d'inciter les hommes et les femmes à s'unir dans la lutte, qui sut regrouper une coalition victorieuse.

L'imam Ahmad ibn Ibrahim Al-Ghazi, surnommé Gragne, « le gaucher », mena ses troupes de victoire en victoire jusqu'au centre de l'Éthiopie chrétienne entre 1527 et 1543. Son biographe explique ainsi l'origine de son charisme et de son courage :

Une nuit, pendant que je dormais [dit un des contemporains d'Ahmad], j'ai vu le Prophète avec à sa droite Abu Bakr al-Siddiq [le premier calife] et à sa gauche Umar ibn al-Khattab [le second calife] et devant lui Ali ibn Abu Talib [le quatrième calife], puisse Dieu être satisfait d'eux. Et en face d'Ali il y avait l'imam Ahmad ibn Ibrahim. « Prophète de Dieu, ai-je demandé, qui est en face d'Ali ibn Abu Talib ? » Il m'a répondu : « C'est celui par lequel Dieu le Très-Haut établira l'ordre en Abyssinie. »

Les armées musulmanes marchèrent sur Aksoum et les autres capitales des montagnes. Ils convertirent les églises en mosquées, détruisirent certaines des « idoles » chrétiennes, forcèrent quelques chrétiens à se convertir à l'islam et confisquèrent les récoltes, le bétail et les vivres. Ils ne réussirent pas, malgré tout, à capturer l'empereur. La rhétorique des musulmans était analogue à celle utilisée par les chrétiens durant leurs conquêtes : leurs adversaires étaient des infidèles, des polythéistes et des adorateurs de Marie.

Ils repartirent aussi rapidement qu'ils étaient arrivés. Après avoir vaincu et tué le chef de leurs adversaires, les armées du régime salomonique rétablirent sa domination sur la plus grande partie de l'Éthiopie, lorsque la coalition de Gragne se fut effondrée. Pendant toute la durée de cet affrontement, les chrétiens avaient conservé Massaoua, sur la mer Rouge, non loin de l'antique port d'Aksoum, Adulis. Ils avaient pu ainsi recevoir l'aide des Portugais contre l'offensive de Gragne. Cela devait leur permettre également d'établir des relations diplomatiques avec les représentants ottomans, à la fin du xvi^e siècle. Au xvii^e siècle, les Ottomans les aidèrent même à se débarrasser des Jésuites portugais qui avaient traité les chrétiens orthodoxes éthiopiens de façon très condescendante.

Le conflit entre le régime salomonique et Ahmad Gagne est resté pareillement gravé dans la mémoire des chrétiens et dans celle des musulmans comme l'image même des relations entre les deux confessions. Les campagnes de Ahmad avaient menacé l'intégrité de l'État chrétien et l'avaient poussé à s'allier aux missionnaires et aux conseillers militaires portugais. Mais les souverains éthiopiens nouèrent ensuite des relations durables avec les Ottomans qui étaient prêts à accepter un statu quo religieux en Éthiopie car ils souhaitaient encourager le développement du commerce. Des deux côtés, la ferveur religieuse s'estompa. Les seigneurs « chrétiens » se livrèrent à des guerres intestines. Le militantisme et l'unité des musulmans déclinèrent, tandis que des populations Oromo s'installaient en grand nombre au centre du pays. Au début, les Oromo se souciaient peu des deux religions.

Il est tentant de voir l'histoire du Maroc et celle de l'Éthiopie comme des parallèles inversées. Dans chacun de ces « États-nations », une confession religieuse était depuis longtemps prédominante à l'intérieur des terres mais menacée par sa rivale depuis les zones côtières. Mais cette analogie ne rend pas compte des différences. Dans le cas du Maroc, les chrétiens portugais et espagnols attaquaient le régime de l'extérieur et les sultans purent mobiliser des croyants de toute la région. Les chrétiens ne bénéficiaient d'aucun soutien significatif à l'intérieur du royaume. Dans le cas éthiopien, l'État et l'Église avaient à faire face à des mouvements musulmans indigènes dont la force se situait à l'intérieur, non seulement dans les plaines côtières mais aussi au cœur même de l'Abyssinie. L'Éthiopie vivait une guerre civile dans laquelle chaque partie pouvait invoquer une tradition militante – croisade ou *jihad*.

Islamisation et nouveaux affrontements

Vers la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e, les sociétés musulmanes des plaines côtières et du centre du pays commencèrent à reprendre vigueur. La production agricole se développait, entraînant la croissance des exportations vers la côte. Du même coup, l'activité des réseaux de commerce orientés vers les rives de la mer Rouge et l'Égypte s'intensifiait, de même que la fréquence des pèlerinages et l'établissement de commerçants et de religieux arabes sur la côte. Le nouveau véhicule de l'islamisation était le soufisme, sous la forme en particulier de confréries qui s'identifiaient à l'orthodoxie sunnite et mettaient en avant l'importance de l'étude.

Le cas de Shaykh Muhammad Shafi (1743-1806) en est un bon exemple. Originaire du Wallo, dans le centre de l'Éthiopie, il avait commencé par étudier la loi, la théologie et la langue arabe dans l'une des écoles locales. Son maître, membre de l'ordre soufi de la Qadiriyya, l'avait initié et l'avait autorisé à recruter de nouveaux adeptes. Peu à peu, Shaykh Muhammad se trouva à la tête de disciples fervents et acquit une grande réputation pour son

savoir, sa sainteté et l'accomplissement de miracles. Il était en bons termes avec les chefs des petits royaumes du Wallo dont beaucoup étaient musulmans, mais il se tenait éloigné de leurs cours. Lorsque, après avoir accompli le pèlerinage, il sollicita l'autorisation de mener le *jihad* militaire, il ne reçut que peu de soutien de la part des autorités de La Mecque.

Shaykh Muhammad s'installa finalement dans la montagne, à un endroit que l'on nomma ensuite Jama Negus, « la communauté du roi », à cause du nombre et de la ferveur de ses disciples. C'est là qu'il institua la célébration annuelle de l'anniversaire de la naissance du Prophète, à laquelle participèrent ensuite des musulmans de toute l'Éthiopie. Pour ses disciples, il décida de diviser l'année en trois temps : pendant quatre mois ils devaient privilégier l'enseignement et l'étude ; les mois suivants devaient être consacrés à la propagation de l'islam par le *jihad* ; le dernier tiers de l'année était dédié à la prière, à la méditation et aux exercices de dévotion soufis. Ce sont des religieux de la trempe de Shaykh Muhammad qui, durant cette période, enracinèrent, revivifièrent et propagèrent la foi.

Au XIX^e siècle, les musulmans étaient nombreux dans la plus grande partie de l'Éthiopie (voir figure 15). La pratique de l'islam ne concernait pas seulement les religieux et les marchands, mais aussi les classes dominantes, les paysans et les pasteurs. Certains musulmans continuaient à pratiquer des cultes de possession et à faire des sacrifices, mais les chefs religieux comme Shaykh Muhammad les exhortaient à abandonner ces coutumes. Certains membres des classes dominantes appartenaient à des familles « mixtes », et comptaient des chrétiens parmi leurs parents. Les religieux des deux confessions cherchaient activement à opérer des conversions. L'Église orthodoxe et l'État continuaient à faire valoir le lien entre christianisme et identité éthiopienne.

Durant la seconde partie du XIX^e siècle, trois personnages pourvus à la fois de talent et d'ambition réussirent à ressouder les anciennes régions de l'Abyssinie et à étendre le pays jusqu'aux frontières qui sont celles de l'Éthiopie du XX^e siècle (voir carte 5). Théodoros II (qui a régné de 1855 à 1867), Johannès IV (de 1872 à 1889) et Ménélik II (de 1889 à 1909) ont réussi à réunir en un seul pays les plaines, les Hautes terres ainsi que d'autres territoires, mais au prix de lourdes pertes pour les communautés musulmanes. En 1862, dans une lettre à la reine Victoria, Théodoros révélait la vision qu'il avait de lui-même et de l'Éthiopie :

Mes ancêtres, les Empereurs, ont oublié le Créateur, et Il [Dieu] a donné leur royaume aux Gallas [Oromo] et aux Turcs. Mais Dieu m'a créé, Il m'a sorti de la poussière, et Il a remplacé l'Empire sous mon autorité. Il m'a accordé le pouvoir et Il m'a permis de me hisser à la place de mes ancêtres. Par ce pouvoir, j'ai chassé les Gallas. Quant aux Turcs, je leur ai dit de quitter la terre de mes ancêtres. Ils refusent. Je vais maintenant lutter contre eux.

Les « Turcs » de Théodoros étaient en fait les musulmans indigènes des régions des plaines et des Hautes terres.

Les trois empereurs, soutenus par les chefs de l'Église orthodoxe, se lancèrent dans des campagnes expansionnistes qui prirent souvent la forme de croisades. Ils durent affronter l'expansion égyptienne le long de la mer Rouge et sur le Haut-Nil, puis la menace des Mahdistes (voir chapitre 12). Ils forcèrent des populations à se convertir, confisquèrent leurs biens, détruisirent des centres musulmans, massacrèrent des milliers de croyants et en poussèrent un bien plus grand nombre à prendre la fuite. En paroles et en actes ils reproduisirent l'expansion salomonique des premiers siècles. Johannès fut le plus actif dans les opérations de christianisation (voir au chapitre 12 la lutte qui l'opposa à l'État madhiste du Soudan et qui se termina par sa mort) ; Ménélik quant à lui rétablit la liberté religieuse après avoir constaté les dévastations des années 1880. Mais tous les trois s'abreuèrent largement à la source de l'identité chrétienne de l'Éthiopie. Sous leurs pressions les autorités musulmanes furent contraintes de se concentrer davantage sur la sauvegarde de leur foi que sur le processus d'islamisation mis en branle à la fin du XVIII^e siècle.

Ménélik installa et développa l'administration de l'Éthiopie dans la province centrale du Shewa, au sud du Wallo, et il concentra ses efforts de modernisation à partir d'une nouvelle capitale : Addis-Abeba. Lorsqu'il fut victime d'une attaque cérébrale en 1909, le conseil de la couronne désigna un régent et un héritier. Lidj Yasou (1896-1935), qui régna de 1913 à 1916, était le petit-fils de l'empereur et le fils du gouverneur et général Ras Mikaël, dont le nom était Muhammad Ali avant sa conversion forcée dans les années 1870. Ce dernier était devenu le puissant gouverneur du Wallo, et disposait d'un important corps d'armée ce qui lui permit de soutenir la prétention de son fils à la couronne.

Si certains affirment que Lidj Yasou était musulman ou qu'il s'était converti à l'islam, il est en tous cas vraisemblable qu'il envisageait un gouvernement où musulmans et chrétiens auraient partagé le pouvoir comme cela s'était souvent fait dans sa province d'origine. Mais Yasou manquait d'expérience pour diriger les affaires politiques complexes de l'Éthiopie et ne connaissait rien au processus de modernisation engagé par Ménélik. Il n'avait pas la capacité de diriger le pays et encore moins celle de mettre en pratique son propre projet pluraliste.

Les pressions liées à la Première Guerre mondiale précipitèrent son échec. Sur le plan intérieur, il avait intégré des membres de certaines dynasties musulmanes à son administration. Sur le plan international, il cherchait à s'allier avec Sayyid Muhammad Abdullah, un résistant à la colonisation

britannique et italienne en Somalie, et il pratiquait une politique d'ouverture en direction des Empires centraux. Il conservait des contacts étroits avec Mazhar Bey, le premier envoyé officiel ottoman en Éthiopie. Le consul Mazhar agissait à partir d'Harar, la prestigieuse cité islamique de l'est du pays, et encourageait Lidj Yasou à croire qu'une victoire des Ottomans pousserait les Italiens hors de leurs colonies et permettrait ainsi à l'Éthiopie de connaître une nouvelle expansion.

La Grande-Bretagne, la France et l'Italie protestèrent auprès du ministère des affaires étrangères d'Addis-Abeba tandis qu'à l'intérieur l'Église et certains dirigeants politiques commençaient à se mobiliser contre Yasou. En septembre 1916, il fut excommunié par un conseil de la couronne et déchu de son trône. Le mois suivant, Ras Mikaël était vaincu par les troupes qu'avait rassemblées le même conseil. Ras Tafari, le futur Hailé Sélassié, fut désigné comme héritier, aux côtés de la régente et fille de Ménélik, l'impératrice Zaoditou. L'identité « chrétienne » de la cour était réaffirmée et les relations avec les alliés restaurées. Yasou s'enfuit en exil.

Les musulmans et l'occupation italienne

Le gouvernement italien avait du mal à oublier sa défaite face à Ménélik en 1896. Il conservait deux colonies, frontalières de l'Éthiopie, l'Érythrée et la Somalie. Toutes deux avaient des populations en majorité musulmanes et, dans sa propagande, l'Italie se présentait comme une « puissance musulmane » exactement comme le faisait la France au Maroc. Quand ils occupèrent la Libye en 1911, parachevant ainsi leur conquête de terres musulmanes en Afrique, les Italiens s'adressèrent ainsi à leurs sujets :

Souvenez-vous de ce que Dieu dit dans le Livre [le Coran] : « Pour ceux qui viennent en paix et ne vous chassent pas de votre pays, vous devez travailler pour leur bien et les protéger, car Dieu aime ceux qui font le bien et qui protègent [la religion]. » Souvenez-vous qu'il est aussi écrit dans le Livre : « Si d'autres sont prêts à proposer la paix, vous devez l'accepter et avoir confiance en Dieu. »

[...] L'Italie veut la paix. Sous la protection de l'Italie et de son roi, puisse Dieu bénir votre terre et puisse-t-elle rester le Dar el-Islam sur lequel le drapeau italien flotte comme un emblème de foi, d'amour et d'espérance.

Les administrations coloniales italiennes étaient une source constante d'irritation pour le pouvoir éthiopien, qui gardait le souvenir de son accès à la mer Rouge en Érythrée et de son influence sur l'Ogaden en Somalie. Ras Tafari restait dans la même opposition à la présence italienne que l'avait été Lidj Yasou, tout recherchant une protection internationale par son appartenance à la Société des Nations. Mais les alliés européens d'autrefois ne firent pas grand-chose pour empêcher Mussolini et les forces fascistes d'attaquer l'Éthiopie en 1935. Le souvenir de la défaite d'Adoua fut « effacé »

grâce à une armée moderne et efficace. Soutenues par l'aviation et utilisant les gaz de combat, les troupes pénétrèrent à l'intérieur des terres à partir de l'Érythrée et de la Somalie. Au printemps de l'année suivante, elles contrôlaient tout le pays. Ras Tafari, devenu l'empereur Hailé Sélassié, partit en exil en Grande-Bretagne tandis qu'un mouvement de guérilla poursuivait une lutte sans espoir à l'intérieur du pays. L'occupation fut maintenue durant la Seconde Guerre mondiale, jusqu'à ce que Londres cordonne une force africaine et européenne de libération et remette l'empereur sur son trône.

Les conquérants italiens mirent à profit leur expérience de « puissance musulmane » et se montrèrent compatissants envers les « malheureux » Éthiopiens musulmans durant le temps très court où ils administrèrent le pays. Mussolini se présentait comme l'ami de l'islam, tout comme Napoléon l'avait fait en Égypte. Il construisit des mosquées, nomma des juges musulmans, organisa des émissions de radio en langue arabe et finança des pèlerinages à La Mecque. Il coordonna ces efforts en lançant des campagnes contre la monarchie chrétienne dans certains journaux en langue arabe du Moyen-Orient et d'Europe. Son principal collaborateur fut un journaliste et écrivain libanais, basé à Genève, Shakib Arslan (1869-1946). En 1935, juste avant l'invasion, Arslan écrivait :

Tous ceux qui aimeraient défendre l'Éthiopie doivent d'abord lire son histoire, en particulier ce qui concerne les musulmans qui y vivent et ce qu'ils ont subi comme traitement de la part des Éthiopiens. Ils verront qu'à part les musulmans d'Espagne aucun peuple musulman n'a souffert au fil des siècles autant d'atrocités que les musulmans d'Éthiopie. Nous ne parlons même pas des mauvais traitements subis dans le passé lointain dont nous avons des témoignages historiques. Nous parlons d'événements qui se rapportent à un passé assez proche. Il suffit de se remémorer ce qui s'est passé il y a soixante ou soixante-dix ans, au temps de l'empereur Johannès et de citer les nombreux moyens qui ont été utilisés contre les musulmans pour les forcer à devenir chrétiens.

Avec l'appui des Italiens, Arslan poursuivit sa campagne les années suivantes dans les journaux du Liban, de Syrie et d'Égypte. Il justifiait sa position en citant des exemples d'actes d'hostilité tout au long des siècles. L'histoire devenait un champ de bataille où s'affrontaient différents points de vue sur les relations entre chrétiens et musulmans, entre Juifs et Arabes, entre Europe et Moyen-Orient.

À long terme, les pratiques des Italiens et la propagande arabe ne firent que renforcer l'ambiguïté de la relation qui existait depuis longtemps entre les sociétés musulmanes et les États abyssin et éthiopien. Ambiguïté qui s'est prolongée au-delà de la restauration de la monarchie constitutionnelle en 1941. Lors de son couronnement, en 1930, Hailé Sélassié avait repris à son compte tout le décorum de la tradition salomonique. Il était « le Lion conquérant de la Tribu de Judah », dans la tradition de Ménélik I^{er} et de Ménélik II. Plus tard il célébra sa réinstallation sur le trône et à la direction informelle de l'Église orthodoxe par de grandes cérémonies dans le pays et à travers le monde. Il avait une opinion très mitigée à l'égard de l'islam et du

rôle qu'avaient joué certains responsables musulmans durant l'occupation italienne ; cependant il resta très pragmatique dans le traitement de ses sujets musulmans.

En 1974, Hailé Sélassié fut renversé par des militaires qui rompèrent du même coup le lien entre la croix et la couronne. Pourtant, ni les musulmans ni les chrétiens ne se sentirent à l'aise dans le cadre de ce régime laïc et hautement centralisé. Renversé en 1991, il a été remplacé par un gouvernement animé par une approche pluraliste de la culture. Dans ce contexte, le sort des communautés musulmanes semble connaître une amélioration, tant en Éthiopie qu'en Érythrée, laquelle a proclamé son indépendance en 1993. La figure 15 reproduit une peinture contemporaine évoquant la diversité des croyances à travers la région.

Bibliographie et lectures complémentaires

Pour des périodes et des problématiques différentes, il existe cinq ouvrages introductifs en français : Jean DORESSE, *Histoire de l'Éthiopie* (PUF, coll. « Que sais-je ? », 1970), qui reste utile pour le cadre événementiel ; Joseph CUOQ, *L'Islam en Éthiopie des origines au XVI^e siècle* (Nouvelles Éditions latines, 1981), seul ouvrage de synthèse en français pour l'Éthiopie ancienne et médiévale ; Berhanou ABEBE, *Histoire de l'Éthiopie, d'Axoum à la Révolution* (Maisonneuve et Larose – Centre français d'études éthiopiennes, 1998), solide introduction à une histoire générale de l'Éthiopie, plutôt centrée sur le XIX^e siècle ; Paul B. HENZE, *Histoire de l'Éthiopie : l'œuvre du temps* (Éd. Moulin du Pont, 2004), histoire générale de valeur, parfois accusée de partialité ; et enfin Gérard PRUNIER (dir.), *L'Éthiopie contemporaine* (Karthala – CFEE, 2007) : voir plus particulièrement le chapitre de Stéphane ANCEL et Eloi FICQUET, « L'Église orthodoxe tewahedo d'Éthiopie et ses enjeux contemporains » (chap. 7), et celui d'Ahmed Hassen OMER, « L'islam en Éthiopie » (chap. 8).

On peut y ajouter Guébré SELASSIÉ, *Chronique du règne de Ménélik II, roi des rois d'Éthiopie* (Maisonneuve Frères, 1931).

On signalera également des articles et contributions spécialisés : Ulrich BRAUKÄMPER, « Vestiges médiévaux et renouveau musulman sur les hauts plateaux éthiopiens » (in François CONSTANTIN (dir.), *Les voies de l'islam en Afrique orientale*, Karthala, 1987, p. 19-33) ; Abbas Haji GNAMO, « Le rôle de chaikh Hussein dans l'islam des Arsi (Éthiopie) » (*Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 5, 1991, p. 21-42), et, du même auteur, « Islam, the Orthodox Church and Oromo nationalism (Ethiopia) » (*Cahiers d'études africaines*, n° 165, 2002, p. 99-120) ; Eloi FICQUET, « Une apologie éthiopienne de l'Islam » (*Annales d'Éthiopie*, n° 18, 2002, p. 55-71) ; Eloi FICQUET, « Le rituel du café, contribution musulmane à l'identité nationale éthiopienne » (in

António Custódio GONÇALVES (ed.), *O Islão na Africa sub-sahariana*, Centro de Estudos Africanos da Universidade de Porto, 2004, p. 159-165) ; Thomas OSMOND, « Jeux de pouvoir et référents identitaires : quel statut institutionnel pour la ville de Dire Dawa ? » (*Politique africaine*, 2005, p. 63-82), sur la deuxième ville d'Éthiopie, créée à l'arrivée du chemin de fer franco-éthiopien (1902) et dans laquelle les musulmans occupent une position très largement majoritaire.

Pour une approche iconographique de l'histoire du royaume chrétien, la fabrication des images et la construction d'une mémoire royale à partir des communautés monastiques du lac Tana, on lira Claire BOSCH-TIESSÉ, *Les îles de la mémoire. Fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Tana, Éthiopie, XVII^e-XVIII^e siècles* (Publications de la Sorbonne, 2008).

On consultera aussi la collection des *Annales d'Éthiopie*, revue annuelle publiée par le Centre français des études éthiopiennes, qui contient de nombreux travaux sur l'histoire et l'archéologie éthiopiennes (vol. 20, 2006-2007).

En anglais, la meilleure introduction à l'histoire et à la société éthiopiennes est la synthèse d'Harold MARCUS, *A History of Ethiopia* (University of California Press, 2002 [1994]). Pour connaître l'histoire des communautés musulmanes en Éthiopie, l'article de Lidwien KAPTEIJNS « Ethiopia and the Horn of Africa » (in N. LEVTZION et R. POWELS (eds), *op. cit.*, p. 227-250) est une bonne introduction. Haggai ERLICH dans *Ethiopia and the Middle East* (Lynne Rienner, 1994) offre une perspective intéressante sur l'Éthiopie à partir du Moyen-Orient et d'Israël. De cet ouvrage proviennent les citations de la lettre de Theodoros de 1862 et d'Arslan en 1935.

L'Ashanti et Kumasi : une minorité musulmane dans « un océan de paganisme »

J'aborde maintenant des études de cas portant sur des périodes plus courtes et des espaces plus restreints. Cette approche permet de mettre l'accent sur des personnages ou des groupes particuliers, en les situant dans leur contexte, et de percevoir la diversité des espaces, des pratiques et des communautés de musulmans à travers le continent. Je commencerai par décrire la situation de communautés musulmanes dans une société et un état appartenant à un monde « païen », qu'on ne peut en aucune manière qualifier de musulman ou de chrétien. Il s'agit de l'empire Ashanti, déjà brièvement évoqué dans le chapitre 4 à propos de la notion de « tradition suwarienne ». Cette pensée rationnelle fut développée par des communautés musulmanes pour faire face à la situation qui leur était imposée. On peut imaginer des traditions similaires en d'autres temps et d'autres lieux où l'islam émergeait comme une religion vivante.

L'émergence de l'empire Ashanti

L'État Ashanti n'est pas ancien, mais il provient d'une ancienne tradition. À partir de 1700, dans la ville de Kumasi, les chefs Ashanti, héritiers d'une tradition qui remontait à près de cinq siècles, formèrent un État et développèrent l'agriculture, la production artisanale et le commerce à longue distance. Les peuples Akan, dont font partie les Ashanti, ont laissé leur première trace dans l'histoire au moment où l'empire du Mali atteignait son apogée, aux environs de 1300. Des commerçants maliens avaient entendu parler de mines d'or dans les forêts du sud. Encouragés par des familles marchandes et par l'État, ils firent route dans cette direction, établirent des colonies près d'un centre akan appelé Begho et commencèrent à exporter de l'or vers la savane. Une partie de cet or atteignait l'Afrique du Nord et l'Europe via le commerce transsaharien. Ces colonies de commerçants furent les premières communautés musulmanes à s'installer dans la zone forestière « païenne ». Au fil du temps, elles développèrent la pratique « suwarienne » comme moyen d'appréhender leur identité islamique au milieu du *dar al-kufr*.

La plupart des États Akan étaient de taille limitée, un peu plus grands que

les cités-États de la côte swahili, mais beaucoup moins que les entités politiques des plateaux éthiopiens et des plaines marocaines. Leur économie reposait sur l'agriculture, la pêche, l'extraction de minerais et le commerce. De temps en temps, un de ces États établissait sa domination dans la région puis déclinait au gré de la concurrence sur les ressources. La production et le commerce de l'or, et de ce fait la présence de marchands sahéliens, était cependant une constante. Ces marchands arrivaient du nord avec du coton, du cuir et d'autres biens et ils remportaient de l'or, des noix de kola et des esclaves. Ils organisaient des réseaux avec les commerçants et les producteurs locaux. En général, ils résidaient dans la capitale ou dans les plus grandes villes commerçantes des différents États, occupant des quartiers distincts où ils pouvaient plus facilement se livrer à leur pratique de l'islam. Comme beaucoup d'Africains, ils parlaient plusieurs langues. En plus de la langue twi de leurs hôtes, la plupart parlaient le mandingue, la langue de l'empire du Mali. Ils connaissaient un peu l'arabe pour des raisons religieuses et grâce aux écoles coraniques qu'ils entretenaient.

Les sociétés Akan étaient fondamentalement matrilineaires, c'est-à-dire que l'héritage d'une charge ou d'une propriété se transmettait par la lignée des femmes. Les dynasties des petits États se conformaient à cette règle. Chacun avait généralement une reine mère et un roi. C'est par la lignée de la reine mère que se transmettait la filiation ; seuls ses frères, neveux et rejetons pouvaient prétendre au trône. Les femmes au même titre que les hommes participaient aux conseils qui choisissaient les rois et les reines mères et prenaient les grandes décisions de l'État. Au fil du temps, un art élaboré de gouvernement s'est développé chez les Akans, ainsi qu'une esthétique singulière qui s'exprimait dans la sculpture du bois (les statuettes de fertilité, par exemple), le travail des métaux (les poids en or), les étoffes de couleurs vives (comme les *kente*, qui sont de nos jours largement imités, en Europe et en Amérique du Nord, dans la confection de foulards et de vêtements de poupées).

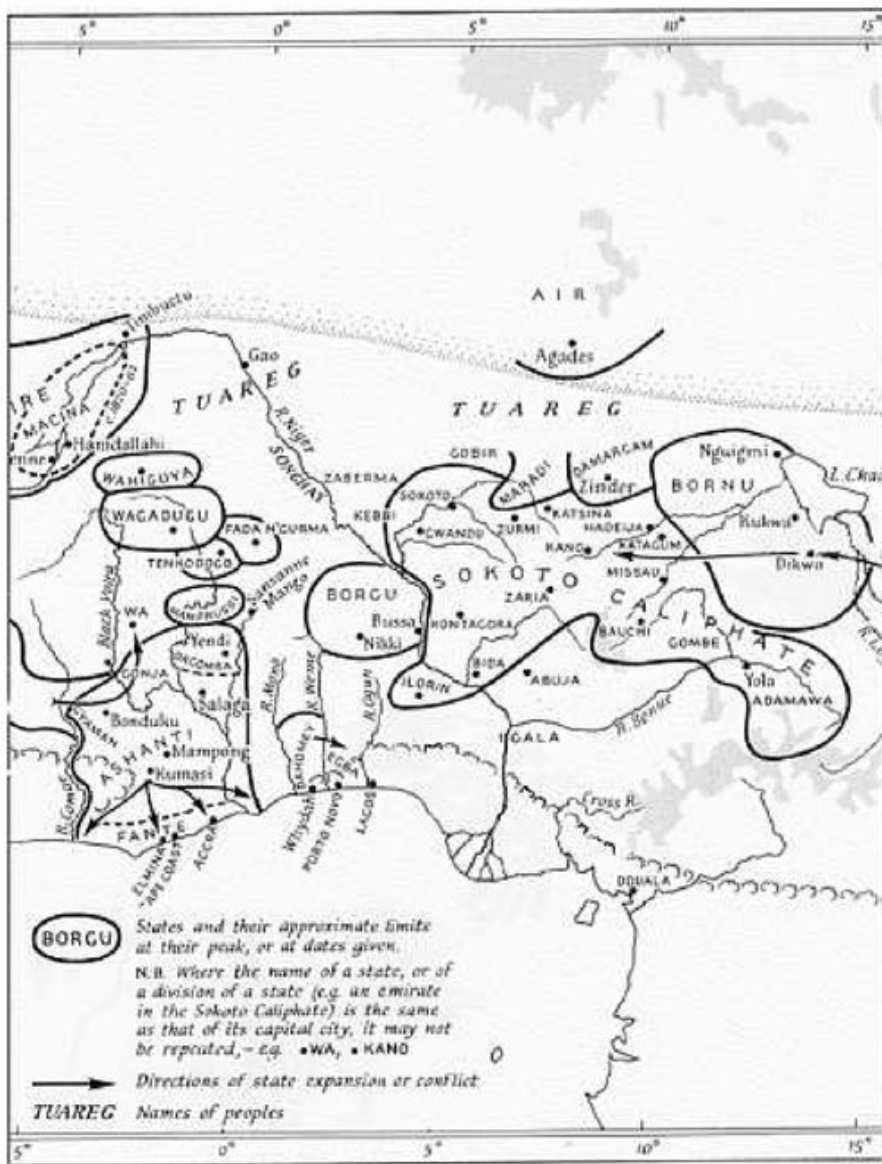
La version ashanti de cette tradition akan est apparue vers 1700 dans la partie nord de la forêt. Elle concerne six matrilignages, rassemblés autour du groupe de Kumasi. Saisissant une occasion de se mobiliser contre le joug imposé par l'État Akan de Denkyera, les coalisés remportèrent une victoire retentissante. Bien dirigés, ils fondèrent rapidement un nouveau royaume, conquirent la plupart des autres chefferies Akan et constituèrent l'État le plus vaste que la région ait connu au cours du XVIII^e siècle. Ils lui donnèrent le nom d'Ashanti et firent de Kumasi sa capitale ; ils le dotèrent d'une administration élaborée, d'une armée, d'un système financier et d'un corps diplomatique afin de gouverner au mieux l'ensemble des territoires (voir carte 6).

L'Ashanti s'est construit sur la base des traditions akan mais en leur donnant une extension jamais encore envisagée. Les Ashanti ont aussi développé une pratique religieuse autour d'une innovation majeure. Celle-ci apparaît dans la tradition sous la forme du Tabouret d'or, symbole de l'État

Ashanti, de sa capitale et de l'obligation d'obéissance de ses sujets. La version classique de cette histoire se présente ainsi :

Carte 6 : Les États musulmans et les luttes en Afrique de l'Ouest

(d'après John D. Fage et Maureen Verity, *An Atlas of African History*, New York, 1978)



Avant le règne de Osei Toutou, Kumasi était assujettie à la nation Denkyera et devait payer un tribut annuel à son roi, sous forme de poudre d'or et d'épouses. Osei Toutou était décidé à y mettre fin. Il a d'abord entrepris de former une sorte de fédération avec les chefferies voisines, par la conquête, par la persuasion et par des traités. Bientôt il a senti qu'il avait assez de forces pour s'opposer à la puissance des Denkyeras. C'est pourquoi il leur a déclaré la guerre en mutilant les collecteurs du tribut et en les chassant avec des pierres. Dans la guerre qui a suivi, les Denkyeras ont été complètement écrasés,

lors de la fameuse bataille de Feyiase, en 1701, près de Kumasi. Leur roi, Ntim Gyakari, a été capturé et décapité.

Osei Toutou a réussi cet exploit avec l'aide de son grand ami et conseiller, un homme qu'il avait rencontré dans son enfance alors qu'il était serviteur au palais du roi de Denkyera. Ce dernier n'est autre que le célèbre Okomfo Anokye (le prêtre Anokye), le plus grand et le plus respecté des prêtres Ashanti. Outre ses capacités religieuses, cet homme avait un tel talent pour diriger les affaires de l'État qu'il a été surnommé le cardinal Wolsey des Ashanti. Beaucoup de lois et de coutumes sont réputées avoir été prescrites par Anokye. L'Union devait la solidité de ses bases à ses exceptionnelles qualités. La tradition rapporte qu'il avait des pouvoirs magiques si bien que certains de ses exploits presque miraculeux sont encore racontés de nos jours.

Aucun des hauts-faits d'Anokye ne peut être comparé à la création du Tabouret d'or [...] C'était un vendredi. Anokye avait convoqué tous les chefs de l'Union à une grande assemblée à Kumasi. À cette assemblée, il fit descendre du ciel, au milieu de l'obscurité et des coups de tonnerre, dans un épais nuage de poussière blanche, un tabouret de bois, recouvert d'or, qui flottait dans les airs et qui doucement s'est posé sur les genoux d'Osei Toutou. Anokye a fait une déclaration solennelle : l'esprit de toute la nation, toute sa force et sa bravoure dépendaient de la sûreté de ce tabouret. Pour bien graver cela dans les esprits, il a demandé au roi, aux principaux chefs et aux reines mères qui étaient là de lui donner des rognures de leurs ongles et des mèches de leurs cheveux. Il les a mélangés dans une potion dont il a enduit le siège. Ce qui restait, il l'a fait boire aux participants comme une boisson sacrée. Ainsi le *sunsum* (l'âme) de chacun se voyait accorder un lieu de repos et un point d'ancrage dans le tabouret.

Okomfo Anokye avait réussi à faire pénétrer dans la conscience nationale que, désormais, l'Ashanti constituait une nation unie par un lien religieux commun dont le Tabouret d'or était le symbole visible...

Cette tradition, comme la généalogie « salomonique » en Abyssinie ou la généalogie chérifienne au Maroc, a été largement transmise et a fait l'objet d'une croyance enthousiaste.

Le Conseil du royaume veillait soigneusement sur le Tabouret d'or, fait de bois et richement orné de dorures. Lors des grandes cérémonies nationales, l'*Asantehene* s'asseyait sur un trône et le tabouret, qui était le symbole de son office et l'« âme » de la nation Ashanti, siégeait à côté de lui sur un autre trône. Personne n'était autorisé à s'asseoir sur le tabouret ni à en faire une imitation. De fait, comme on le verra plus loin, l'Ashanti partit en guerre lorsqu'un de ses États vassaux osa créer une réplique du Tabouret d'or – ce qui constituait un acte de blasphème et de rébellion. Les prêtres héritiers de la tradition d'Anokye aidèrent à faire appliquer cette règle ainsi que les autres préceptes de la religion ashanti.

La reine mère et le roi – appelé l'*Asantehene* – étaient les personnages les plus en vue de l'État Ashanti. Ils devaient constamment négocier avec quantité de gens – à l'intérieur de Kumasi, mais aussi à l'extérieur, avec les autres lignages Ashanti et avec les provinces tributaires – pour que leurs positions soient reconnues et respectées. La lutte pour le pouvoir était constante, âpre et souvent violente. Néanmoins, les générations successives de souverains ont été capables de maintenir une continuité jusqu'à la conquête britannique à la fin du XIX^e siècle.

Comme le noyau de l'Ashanti était situé dans le Nord, près des zones

forestières et pas très loin du Sahel, les musulmans y étaient présents en plus grands nombres que dans les autres régions akan. Certains de ces musulmans appartenaient à des communautés qui remettaient en cause la tradition suwarienne d'obéissance à l'autorité du lieu ; ils voulaient propager la foi et établir des communautés à majorité musulmane. Selon une légende, un roi Ashanti fut déposé par le Conseil parce qu'il agissait en liaison trop étroite avec certaines des communautés musulmanes, au point que son allégeance à la pratique religieuse Ashanti pouvait être mise en doute.

La communauté musulmane de Kumasi au début du ^{XIX}^e siècle

Au début du ^{XIX}^e siècle, Kumasi comptait une vingtaine de milliers d'habitants. Parmi les plus influents, il y avait environ trois cents musulmans qui vivaient dans un quartier proche du palais et entretenaient des liens commerciaux avec le Nord. Nous avons la chance de disposer d'une source de première main concernant cette communauté grâce à l'Anglais Joseph Dupuis. En 1820, ce dernier a été autorisé à se rendre à Kumasi afin de négocier des solutions aux problèmes opposants l'Ashanti et les Britanniques, actifs le long de la côte. Dupuis avait passé beaucoup de temps au Maroc et il parlait l'arabe. Cela avait fait grande impression sur la communauté locale des musulmans, dont la plupart ne pratiquaient la langue de l'islam que pour la prière et la lecture du Coran, et cela les avait incités à se confier à lui de façon quotidienne. Dupuis pouvait ainsi avoir un aperçu sur les opérations de l'État Ashanti et sur la vie de l'influente minorité musulmane. Nous avons déjà rencontré Dupuis et le leader de la communauté, le Pacha Baba, au chapitre 4.

Kumasi était au centre des réseaux commerciaux reliant le Sahel à la côte, comme l'avaient été à des époques plus anciennes les autres capitales akan. Les marchands musulmans parcouraient les routes qui menaient à la capitale et aux autres villes de marché situées en lisière de la zone forestière, utilisant des bêtes de somme là où c'était possible. Les Ashanti et d'autres commerçants contrôlaient les routes de la forêt vers la côte. Les musulmans, par définition, étaient des étrangers à Kumasi, ils n'étaient pas ashanti, pas même akan, et n'étaient pas des sujets de l'Asantehene – du moins pas au même sens que les Akan. La plupart des trois cents d'entre eux qui vivaient dans la capitale venaient de Dagomba et d'autres régions au nord de la forêt – des États et des sociétés qui comptaient d'importantes populations musulmanes et qui étaient tributaires de l'Ashanti. D'autres venaient du Nord-Est, par les routes menant au pays haoussa (voir chapitre 10) et d'autres encore venaient du nord-ouest. La plupart de ces marchands parlaient une variante du mandingue, le dioula, qui était aussi la langue du commerce. Il n'était pas rare de trouver parmi les musulmans des gens qui parlaient

plusieurs langues : le twi, la langue de leurs hôtes, de la cour et du pays en général ; le dioula, qui servait à communiquer à travers le réseau commercial ; une langue gur s'ils venaient de Dagomba ; le haoussa, qui était la langue du commerce dans le Nord-Est ; et l'arabe, au moins pour faire la prière.

Les musulmans de Kumasi étaient riches et influents (voir la figure 16). Ils vivaient à proximité du palais et des délibérations diverses, entre le roi, la reine mère, l'armée et l'administration. Pendant les délicates négociations de 1820, ils rendaient visite à Dupuis presque quotidiennement pour lui apporter les nouvelles fraîches. Ils avaient tout intérêt à ce que la paix soit maintenue à travers l'ensemble de l'empire. Aussi essayaient-ils constamment d'arracher à l'envoyé britannique la promesse de payer le tribut dû par les Britanniques et les Akan de la côte, offrant même d'avancer eux-mêmes l'or nécessaire. Ils pressèrent plusieurs fois Dupuis d'user de son influence pour que soit rouverte la traite atlantique des esclaves, qui venait d'être déclarée illégale pour les citoyens britanniques. Ils partageaient la vision de l'Asantehene, qui craignait que la présence d'un grand nombre d'esclaves dans le royaume – les guerres récentes ayant entraîné la capture de prisonniers – ne conduise à des révoltes. De telles attitudes montrent bien que les musulmans de Kumasi étaient tout près de « s'affranchir » de la tradition suwarienne qui exhortait à garder ses distances par rapport aux classes dirigeantes.

En tant que capitale et place principale de marché, Kumasi recevait régulièrement des caravanes de marchands et des visiteurs. La communauté musulmane ne constituait pas une exception. Des visiteurs arrivaient de toutes les régions du Nord. Beaucoup venaient de familles « internationales », comme celle d'Abu Bakr, le jeune homme que nous avons rencontré au chapitre 5. Ce dernier avait des parents à Djenné et à Tombouctou à l'Ouest, et en pays haoussa à l'Est, il se sentait chez lui dans beaucoup d'endroits du Sahel, de la brousse et de la forêt ; son seul malheur avait été de se trouver du mauvais côté lors d'une guerre ashanti. À Kumasi, certains visiteurs se réclamaient d'une ascendance chérifienne, ce qui signifiait qu'ils étaient bien reçus tant au palais que dans le quartier musulman. C'était par la bouche de ces voyageurs que la communauté de Kumasi se tenait au courant des événements du Sahel. C'est ainsi que lui parvenaient les nouvelles de la guerre sainte d'Ousman dan Fodio (chapitre 10).

Dupuis était très content de connaître l'arabe et l'islam ; cela apparaît dans le récit qu'il nous a laissé d'une rencontre très instructive avec les notables de la communauté musulmane, en mars 1820 :

Le matin suivant [...] une délégation de musulmans m'attendait pour m'apporter un message de félicitation sur les perspectives de paix. La délégation comprenait Muhammad al-Ghamba, le Pacha (*bashaw*) ou chef des musulmans, que tout le monde appelait Baba, accompagné d'Abdullah ibn Gata Shumu, Ali ibn Muhammad, Shallom ibn Kantoma, Ibrahim al-Yandi, Abu Bakr [...] en tout neuf des principaux marchands, ainsi qu'une certaine proportion de gens de classes inférieures et d'esclaves. Beaucoup d'entre eux bénéficiaient d'un rang à la cour ou étaient investis de pouvoirs

administratifs qui leur donnaient même une voix au sénat. Le groupe s'étant assis, le chef a expliqué le but de sa visite, commentant par moment les dispositions pacifiques du roi à l'égard des blancs, ses prouesses guerrières, l'étendue de ses territoires, etc. Tout en étant musulmans, beaucoup de ces gens, tout comme les païens d'Afrique étaient accoutumés à la consommation de spiritueux, et certaines personnes présentes ont insinué qu'un peu de rhum serait le bienvenu.

Après qu'ils eurent été suffisamment régalés et comme l'alcool mettait en joie la compagnie, j'ai profité de l'occasion pour introduire un trait satirique qu'utilisent les Arabes à propos des ivrognes. La stupeur [...] qui a frappé ces hommes de religion en m'entendant parler leur langue a dépassé toutes les suppositions que j'avais pu faire. La phrase [en arabe] avait bien été comprise par le Pacha dont la contenance trahissait une confusion qui faisait peine à voir... Bien que j'aie répondu à leurs questions en avouant que leur langue religieuse m'était connue parce que j'avais effectué un long séjour parmi les Arabes, j'ai vu qu'il était impossible de restaurer l'hilarité générale. La liqueur a été laissée de côté et une austérité affectée a été de mise pour jeter un voile sur les excès précédents. Depuis ce jour-là, aucun des musulmans ni de leurs prosélytes ne se sont plus laissés aller à boire des spiritueux en ma présence.

Les cérémonies ashanti faisaient une grande place aux libations et certains musulmans avaient pris l'habitude d'y participer en dépit des interdictions très claires concernant la consommation d'alcool dans la loi islamique. Ils s'en expliquaient au consul en disant : « Dieu pardonne nos offenses et elles sont nombreuses et variées ; nous savons que boire des liqueurs fortes est un vestige du temps de l'ignorance, mais c'est une coutume de ce pays que nous avons apprise de nos mères. »

Dupuis appréciait la sagesse et la tolérance de la communauté de Kumasi ; il les considérait avec un a priori favorable par rapport aux musulmans arabes et turcs et aux « païens » d'Afrique de l'Ouest. Ce qui n'avait rien de surprenant pour un Européen cultivé du début du XIX^e siècle. Dans l'appendice qui complète son récit, il écrit ce qui suit :

Je me garderai, en la circonstance, de faire de cette secte sympathique [de musulmans] une présentation qui manquerait de reconnaissance. Je ne crains pas d'avouer que je les ai trouvés désintéressés dans leurs manifestations d'amitié, excessivement prodigues de politesses et fidèles à leurs engagements quand leurs services étaient requis. Dénudés de la bigoterie des Arabes ou des Turcs, ils ne ressentaient qu'un intérêt très lointain pour les anathèmes du Coran contre les chrétiens et les juifs comme ennemis de la foi. Du fin fond des terres sauvages de l'Éthiopie [au sens général de pays « sombre »], ils pouvaient écouter tranquillement les récits des temps anciens, quand le fracas des batailles faisait rage dans le nord et que la frénésie religieuse désolait les plaines de l'Afrique et de l'Asie, sans ressentir d'autre émotion qu'un sentiment fugitif de gratitude envers le Tout Puissant [...]

La peau des musulmans de Kumasi et de Salgha est du même noir de jais que celle des idolâtres eux-mêmes ; mais dans les régions de l'intérieur certains sont presque aussi clairs que les Arabes du nord du désert. Un autre exemple de différence par rapport aux prescriptions du Coran, qu'ils mettent également au crédit de leurs mères, est la pratique de scarifications sur le visage et sur le corps dont l'objet est de distinguer leurs tribus et nations respectives.

Les musulmans sont le seul groupe de sujets appartenant au royaume qui soit moralement respectueux des vertus que nous apprécions nous-mêmes. Le roi y est sensible, si bien que l'attachement qu'il exprime envers ceux qui professent cette foi est

au moins politiquement sincère. Mais il faut également reconnaître que le monarque manifeste une inclination quelque peu religieuse envers les disciples de Muhammad à travers une révérence admirative pour le Dieu universel, le Père, selon ce qu'il imagine, de la création, de toutes les divinités terrestres et des pouvoirs invisibles [qui] agitent le monde et instillent la propension au bien ou au mal dans le cœur des hommes. Quoique ce souverain continue d'adhérer avec fidélité à ses rites païens dans toutes leurs horreurs et leurs énormités, il ne néglige pas de solliciter les prières des musulmans, en particulier quand il se sent envahi par l'inquiétude [...]

Les commentaires de Dupuis font la part plus belle au roi Osei Bonsu qu'à ses sujets. Comme nous l'avons vu au chapitre 4, tous rêvaient de posséder les pouvoirs contenus dans les talismans fabriqués par la communauté musulmane locale.

Le Pacha était probablement le plus vieux et le plus prestigieux des membres de la communauté musulmane. Il y faisait office de doyen et de tuteur. Comme l'indique une citation du chapitre 4, il portait à cette époque une barbe blanche, voyageait peu et se consacrait à une école qui réunissait environ soixante-dix élèves. L'enseignement y portait principalement sur le Coran. Ceux qui voulaient parfaire leur éducation – pour devenir maîtres d'école, imams ou juges – se rendaient probablement dans des villes situées beaucoup plus au nord. La plupart des élèves, garçons et filles, étaient issus de la communauté des marchands, mais il y avait aussi quelques esclaves donnés par le roi. Ils étaient engagés dans un processus simultané d'acquisition de l'identité musulmane et d'affranchissement. Le Pacha était fier de son rôle dans ce qu'il considérait comme la rédemption de ces jeunes gens.

L'Asantehene était à l'époque Osei Bonsu ; ce dernier a dirigé les Conseils de l'État durant une vingtaine d'années, au début du XIX^e siècle. Les musulmans l'ont généralement dépeint comme un homme de paix, ce qu'il était, et jusqu'à un certain point comme un homme de « foi », ce que suggère la citation précédente. Ils lui connaissaient aussi des projets belliqueux et savaient que certains membres du Conseil étaient favorables à une politique plus agressive. Ils réalisaient également que les sacrifices humains, en particulier à l'époque de la cérémonie annuelle des récoltes, étaient partie intégrante de la religion et de l'identité ashanti, mais ils pensaient que Osei Bonsu en limitait le nombre et lui savaient gré de leur épargner le spectacle de ces exécutions. Osei Bonsu les gratifiait souvent de la salutation coutumière du *salam* et il avait demandé à certains des plus instruits des musulmans de tenir en arabe les archives des mouvements du commerce et des traités, et d'établir une chronologie des événements du royaume.

Bien plus, le roi croyait en l'efficacité de l'islam, de son Livre et de son Dieu, et il associait probablement la foi musulmane avec le dieu suprême du peuple ashanti. Il recherchait le pouvoir de l'islam tout comme celui que pouvaient lui offrir les prêtres traditionnels, ce qui apparaissait de manière ostensible dans son allure et son costume. Au dernier jour de la cérémonie annuelle,

ses poignets et ses chevilles étaient ornés de fétiches [traditionnels] en or, pesant plusieurs livres. Un petit filet d'herbes tressées, entrelacées de fils d'or et de petites amulettes consacrées enserrait ses tempes. Un large vêtement de coton blanc qui couvrait en partie son épaule gauche était entièrement parsemé d'inscriptions en arabe, dans des encres de différentes couleurs, magnifiquement calligraphiées.

Quelques jours plus tard, le roi a eu une conversation avec des notables musulmans :

« Quel est votre coutume », a dit le roi en s'adressant à Kantoma et à Abu Bakr, « quand de grands hommes concluent un pacte d'amitié ? » La réponse a été : « Ils jurent sur le livre sacré [le Coran] ». « C'est bien », a dit le roi, « car ainsi, s'ils gardent le mal dans leur cœur, le livre devra les tuer. » « C'est vrai, » ont ajouté les musulmans, « le livre contient les paroles sacrées du grand Dieu lui-même. Notre loi est une grande loi ; nous disons qu'il n'y a pas d'autre Dieu que le seul Dieu, le miséricordieux, etc. » « Ah, » a dit le roi, « J'aime cela, cela a un sens très fort ; c'est le fétiche [le pouvoir ou la baraka] de votre pays. L'Ashanti n'a pas de fétiche comme celui-ci, mais la coutume ashanti est bonne elle aussi. Je sais que le Livre [le Coran] est fort et je l'aime car c'est le Livre du grand Dieu ; il me fait du bien et c'est pourquoi j'aime tous les gens qui le lisent. »

Dans un autre passage, Dupuis note ceci : « Les Ashanti sont persuadés que [le Coran] est un livre de création divine et que par conséquent il contient des ordres et des interdictions qui conviennent parfaitement au bonheur de l'humanité en général ».

La tradition suwarienne à l'épreuve

C'est précisément l'intérêt de l'Asantehene pour l'islam et son pouvoir qui posait problème à la communauté musulmane. Dans la plupart des situations qu'avaient affrontées les musulmans dans les sociétés « païennes » depuis l'époque d'Al-Hajj Salim Suwari, ils avaient été capables de maintenir une certaine distance avec les gouvernants. Cette distance facilitait même le mouvement des marchandises et l'efficacité des marchés et elle était dans l'intérêt des chefs. Les mêmes réalités s'appliquaient à l'Ashanti, mais c'était un État beaucoup plus puissant, qui exerçait son pouvoir sur un grand nombre de territoires dont certains étaient mécontents de devoir payer de lourds tributs. Assez fréquemment les communautés assujetties organisaient des révoltes, ce qui maintenait l'armée en état d'alerte. Des coalitions de réfractaires pouvaient susciter des crises majeures.

Au début du XIX^e siècle, une menace significative surgit au Nord-Ouest, encouragée en partie par la ville et l'État de Kong, que nous avons brièvement mentionnés au chapitre 5, dans l'histoire d'Abu Bakr. Kong, où vivait une importante communauté islamique, entretenait une hostilité ancienne envers l'Ashanti qui bloquait son accès à l'or et aux autres marchandises du sud. Kong voyait la puissance de Kumasi comme un obstacle à son propre progrès

matériel aussi bien que spirituel. Certains de ses religieux traitaient Kumasi d'affront à l'islam – un pouvoir « païen » ou « fétichiste » qui se livrait à des libations et sacrifiait des êtres humains. Ils avaient même suscité des interrogations parmi les musulmans de la capitale ashanti sur la légitimité de leur comportement et de la tradition suwarienne. Kong avait aidé à organiser des coalitions d'opposants qui avaient, en plusieurs occasions, menacé l'empire et avait obligé Kumasi à une mobilisation massive. En général, l'Ashanti venait à bout de ces coalitions, mais au prix de rudes combats, de grandes pertes en vies humaines et d'un nombre substantiel de prisonniers de guerre, dont beaucoup de musulmans. C'est lors d'un de ces conflits qu'Abu Bakr avait été capturé et déporté à la Jamaïque. C'est la potentialité de ces conflits et la suspicion de certains membres du conseil du palais quant à des conspirations islamiques qui avait manifestement entraîné la déposition du souverain, comme nous l'avons mentionné plus haut.

La situation se durcit vers 1817, quand des espions ashanti rapportèrent qu'une province vassale du Nord-Ouest avait fabriqué un tabouret d'or, en violation flagrante de la coutume ashanti. Il s'agissait de l'État du Gyaman, dont la capitale était Bondoukou, une ville où l'importance de la population musulmane n'était pas négligeable. Le Gyaman appartenait au monde akan, de tradition matrilineaire, et avait son propre roi et sa reine mère. C'était aussi une riche région de production aurifère ce qui la rendait essentielle pour la prospérité de l'Ashanti et suscitait la convoitise des puissances rivales. Les autorités de Kong encourageaient les dirigeants du Gyaman à se joindre à une nouvelle coalition de résistance.

Kumasi envoya un premier ultimatum au Gyaman, à la suite duquel le roi vassal détruisit son tabouret d'or. Mais à son retour dans la capitale, la reine mère « fit des reproches sévères à son frère et ordonna qu'un solide tabouret d'or soit fabriqué pour remplacer le précédent », selon les termes d'un voyageur britannique de passage à Kumasi à la fin de 1817. L'armée ashanti mobilisa toutes ses réserves en prévision d'une vaste et violente campagne contre le Gyaman et ses alliés. Cette campagne eut lieu en 1819.

Cela signifiait le recrutement de tous les hommes de l'empire, y compris les musulmans, même s'ils étaient « étrangers ». Cela voulait dire aussi que le pouvoir religieux de l'islam devait se mobiliser : les chefs musulmans devaient participer à la campagne et lui accorder leur bénédiction. Cela renforça le malaise qu'éprouvaient les croyants ; ils savaient qu'ils allaient devoir se battre contre une coalition qui incluait beaucoup de musulmans et même accorder leur bénédiction à ce combat. La campagne, si elle était victorieuse, occasionnerait des pertes et des prisonniers parmi les « croyants ». Ce n'était absolument pas un *jihad* dans la tradition du Prophète.

Nous trouvons un témoignage personnel sur ce malaise dans ce que le Pacha et d'autres musulmans ont rapporté à Dupuis un an environ après la campagne :

Dans le cas de la récente guerre du Gyaman ils m'ont [moi, Dupuis] informé qu'ils

avaient accompagné le roi. Ensuite, j'ai appris que le Pacha avait déserté l'armée au soir de la grande bataille de la rivière Tando et qu'il était retourné à Kumasi. Cette conduite avait mis le roi en fureur. Celui-ci avait juré que s'il ne s'était pas agi d'un saint homme, il l'aurait fait mettre à mort. Après avoir été informé de cette petite histoire, j'ai saisi une occasion favorable pour en faire part au chef [le Pacha] qui, en réponse, a reconnu que c'était la vérité. Mais il a allégué pour sa défense que « [sa] réputation, autant que [sa] vie, » était en jeu ; en ce qui concernait la première, il ne pouvait pas, sans être stigmatisé pour son infamie, être le témoin des horribles boucheries du champ de bataille, si contraires aux principes de sa religion ; et quel destin l'aurait attendu dans l'autre monde s'il avait plu à Dieu de le détruire dans les rangs des infidèles quand il combattait non pas pour la foi mais contre elle.

C'était la campagne la plus sanglante qu'ils aient jamais vue, car beaucoup de musulmans avaient péri dans cette guerre ; Bouna et Kong, tous deux des pays musulmans, avaient uni leurs forces avec Adinkra, le roi du Gyaman, qui avait rompu son allégeance au roi des Ashanti et versé au sultan de Kong le tribut qu'il lui versait auparavant. En décrivant certains des aspects de cette guerre, ils déclaraient qu'ils avaient réellement été témoins du massacre de dizaines de milliers de vieillards, de femmes et d'enfants et aussi de chefs qui avaient été mis à mort au moyen de tortures extrêmement révoltantes pour l'humanité. À ce qu'ils m'ont affirmé, les Ashanti, lorsqu'on les avait pour ennemis, étaient les plus terribles de tous les hommes, et dans la guerre ils étaient à juste titre redoutés même par les vrais croyants.

Les chefs de la communauté musulmane de Kumasi ont survécu à cette campagne et ont pu retrouver leurs positions d'hommes de confiance au palais. Il n'y a rien qui puisse faire penser que la désertion du Pacha a diminué son prestige ou affecté ses relations avec l'Asantehene. Sans doute Osei Bonsu a-t-il compris la situation inconfortable dans laquelle il avait placé son associé et conseiller de longue date. Il a continué à utiliser des talismans coraniques, des tuniques couvertes d'inscriptions en arabe et le « livre du grand Dieu » (voir figures 10 et 11).

Conclusion

La tradition suwarienne, présentée au chapitre 4, avait été formulée pour aider la communauté des croyants vivant dans le *dar al-kufr*. Elle leur permettait d'accepter d'être gouvernés par des autorités non musulmanes du moment que celles-ci leur accordaient des conditions favorables à la pratique de leur foi. Ce qui signifiait des lieux de culte, des écoles, des tribunaux, généralement dans le voisinage des villes commerçantes de la forêt et de la brousse. Cela permettait des contacts réguliers entre musulmans et non-musulmans, entre la classe des marchands et celle des détenteurs du pouvoir, mais ces contacts étaient institutionnalisés afin de maintenir une situation de paix, qui prévalait la majeure partie du temps. Les classes dirigeantes étaient d'importance modeste, elles comptaient quelques dizaines de milliers de personnes et leur juridiction était limitée.

Mais l'Ashanti était « une nation guerrière », comme ses dirigeants le

rappelaient souvent dans leurs discours. Son expansion au cours du XVIII^e siècle avait été rapide et violente sans que tous les problèmes internes aient été résolus pour autant. Il avait tout un lot d'ennemis extérieurs potentiels qui savaient exploiter ces failles et créer des coalitions dangereuses. Les réseaux musulmans à l'intérieur de l'empire et dans les régions limitrophes étaient inévitablement concernés lorsque les menaces se faisaient plus sévères. Les croyants de Kumasi pouvaient alors perdre leur « statut d'étranger » et devenir de simples sujets du roi lequel exigeait leur soutien moral et matériel. D'autre part, la tradition suwarienne n'était pas, dans ce cas, d'une aide considérable car « [leur] réputation, autant que [leur] vie », était en jeu. Les musulmans subissaient les conflits – ils n'avaient guère de choix – et œuvraient pour le rétablissement des conditions de paix et pour le rétablissement de la tradition suwarienne.

Bibliographie et lectures complémentaires

Le Ghana, ancienne colonie britannique de Gold Coast, a surtout attiré les chercheurs anglophones. La bibliographie anglaise souvent disponible dans les bibliothèques est considérable. Mentionnons en tout premier lieu les travaux d'Ivor WILKS, *Asante in the Nineteenth Century. The Structure and Politics of a Political Order* (Cambridge University Press, 1989 [1975]), et *Forests of Gold. Essays on the Akan and the Kingdom of Asante* (Ohio University Press, 1993). Pour un résumé succinct de la tradition « suwarienne », voir son chapitre, « The Juula and the Expansion of Islam into the Forest » (in Nehemia LEVTZION et Randall POWELS (eds), *op. cit.*, p. 93-115).

Wilks dépend de deux récits de voyageurs anglais du début du XIX^e siècle : Thomas BOWDICH, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee* (John Murray, 1819), et Joseph DUPUIS, *Journal of a Residence in Ashantee* (Henry Colburn, 1824 ; rééd. Frank Cass, 1966).

Les citations de ce chapitre proviennent de DUPUIS (*ibid.*, p. 95-96, 142, 160-161, 247 en note, et l'appendice p. ix-x). La citation sur le tabouret d'or est tirée de Peter SARPONG, *The Sacred Stool of the Akian* (Tema, Ghana, 1971). Les autres citations de ce chapitre se trouvent, avec bien d'autres sources, dans le livre de David ROBINSON et Douglas SMITH, *Sources of the African Past* (Africana Press, 1999 [1979], chap. 5).

Il existe cependant une bibliographie francophone récente sur l'Ashanti. La question des musulmans n'y occupe pas une place majeure. On signalera toutefois deux titres dignes d'intérêt : Gérard PESCHEUX, *Le royaume asante (Ghana). Parenté, pouvoir, histoire : XVII^e-XX^e siècles* (Karthala, 2003), où il est question d'islam, notamment au chapitre 10, à propos des crises dynastiques ; et Claude-Hélène PERROT et Albert van DANTZIG, *Marie-Joseph*

Bonnat et les Ashanti. Journal (1869-1874) (Société des Africanistes, 1994). Commerçant français sur la côte de Guinée, Bonnat fut retenu en résidence surveillée à Kumasi pendant quatre ans. Très intéressé pendant sa captivité par les relations commerciales avec le nord, il interviewa tous les commerçants musulmans de passage dans la capitale ashanti. Son journal est une mine d'observations.

Pour une présentation plus globale du pays, voir aussi Patrick PUY-DENIS, *Le Ghana* (Karthala, 1994).

Sokoto et le pays haoussa : *jihad* au cœur du *dar al-islam*

Dans cet ouvrage, je présente le Sahel ouest-africain comme ayant été partie intégrante du *dar al-islam* pendant la plus grande partie du dernier millénaire. Les Almoravides ont revendiqué la création, au XI^e siècle, d'un « monde de l'islam » s'étendant sur la partie occidentale du Sahara, puis sur le Maroc. Les souverains du Mali ont revendiqué la même chose pour le Sahel à partir du XIV^e siècle, du moins à partir de l'époque de l'empereur pèlerin Mansa Moussa. Askia Mohammed a fait de même pour l'empire Songhay dès son accession au pouvoir juste avant 1500. Son pèlerinage et son entretien avec al-Maghili, que nous avons évoqués au chapitre 5, témoignent de l'identité islamique qu'il envisageait pour son État. Muhammadu Rumfa, le sultan de Kano, en pays haoussa, avait une vision similaire et il a lui aussi consulté al-Maghili sur la nature d'un « gouvernement islamique ».

Le mouvement présenté dans ce chapitre est arrivé, quant à lui, à des conclusions différentes. Ses participants se sont montrés de plus en plus critiques à l'égard des gouvernements qu'ils voyaient pratiquer l'islam. Vers 1800, ils étaient prêts à tracer une frontière entre le monde de « l'ignorance » et celui de l'islam, à créer un nouvel espace musulman. Ils ne souhaitaient voir émerger le *dar al-islam* que sous la houlette de leur chef, Ousman dan Fodio. Ce dernier, partisan d'abord de la réforme, était décidé à lancer une révolution militante dans un processus semblable à ce que l'on trouve dans plusieurs sociétés africaines.

Entre 1500 et 1800, les choses avaient changé dans une grande partie du pays haoussa : il y avait plus de violences, l'environnement s'était dégradé, la corruption de la classe dirigeante s'était aggravée. Cette corruption, du point de vue d'Ousman, impliquait une complicité des religieux de la cour avec la classe dirigeante. Les souverains locaux s'étaient donné les titres d'émir ou de sultan, des titres islamiques, et leurs ulémas se targuaient de donner des conseils en matière de gouvernement islamique, à l'instar d'al-Maghili. Mais, pour Ousman, il s'agissait d'une classe d'exploiteurs. Il gardait ses pires invectives pour les conseillers musulmans, qu'il qualifiait de *mallams* corrompus, terme haoussa désignant les religieux.

On ne peut douter de la conviction d'Ousman. Mais pour justifier ses critiques il fallait avoir une conscience globale de l'islam. En 1800, cette conscience bénéficiait des leçons de 1500. Le mouvement de réforme d'Ousman dan Fodio n'aurait pas pu naître dans l'Ashanti ni dans aucune

société du *dar al-kufr*. Il n'était possible que dans une région où l'islamisation était significative. Seule une région qui faisait partie du *dar al-islam*, ou qui considérait qu'à un moment elle en avait fait partie, pouvait être sensible aux critiques du réformateur. Si Ousman pouvait s'en prendre aux sultans et aux religieux de la cour c'est que précisément ceux-ci professaient leur attachement à la foi. Il les accusait régulièrement d'« apostasie », les qualifiait de « relapses », déclarait qu'ils étaient redevenus des « infidèles ». Il rencontra une forte résistance de la part les membres de la classe dirigeante au nom justement de la pratique religieuse traditionnelle. C'est sur ces affrontements que nous allons maintenant nous pencher.

Le monde haoussa

La langue haoussa est l'une des langues les plus parlées en Afrique. Lointainement apparentée au berbère, à l'arabe et aux langues sémitiques de l'Éthiopie, son origine se situe dans la région qui recouvre aujourd'hui le nord du Nigeria et le Niger, où elle est la langue maternelle de la plupart des habitants et la lingua franca de toute la population. Les Haoussas ont depuis longtemps la réputation d'être de bons agriculteurs et d'excellents artisans. Leur production la plus notable et qui fait l'objet d'un commerce étendu, localement et à l'étranger, est celle des tissus. La production de tissus impliquait la culture du coton et de l'indigo, la filature, le tissage sur une variété de métiers à tisser et la teinture de certaines étoffes à l'indigo, dans de vastes puits d'argile. Le cycle complet de cette production impliquait des savoir-faire nombreux et l'implication d'une grande partie de la population – hommes, femmes et enfants. Mais ce n'était là qu'une partie des activités artisanales, qui comprenaient entre autres la poterie, le travail du cuir, celui des métaux.

Ces activités existaient dans la région depuis au moins un millénaire. Elles étaient facilitées par le développement de petits États organisés autour de marchés, de palais, de villes et de zones densément peuplées. Ces dernières étaient des villages d'artisans – spécialisés par exemple dans les différentes phases de la manufacture des textiles. Les producteurs apportaient leurs marchandises au marché de la ville et les faisaient ainsi entrer dans le commerce local, régional ou à longue distance. Le commerce, ainsi que d'autres aspects de l'organisation sociale et économique de la ville et de l'État, était contrôlé par les souverains et l'administration, dans les palais. L'ancien titre que portaient les dirigeants était, en haoussa, celui de *sarki*, mais depuis 1500, la plupart d'entre eux avaient adopté des titres arabes et islamiques comme *sultan* ou *émir*. Les cités-États haoussas étaient beaucoup plus grandes que celles de la côte swahili, mais leur taille ne pouvait pas rivaliser avec des États comme le Mali, le Songhay ou l'Ashanti (voir carte 5).

Les plus fameuses de ces cités-États étaient Katsina et Kano, situées à peu près au centre du pays haoussa. Elles avaient souvent été rivales pour ce qui est de l'influence et de la richesse et elles se disputaient en particulier l'accueil des plus grosses caravanes du commerce transsaharien. Par ailleurs, il leur arriva à toutes les deux de tomber sous la tutelle d'entités politiques plus larges comme les empires du Songhay à l'Ouest ou du Bornou à l'Est. Vers 1500, leurs sultans se réclamèrent ensemble de l'islam et signèrent une sorte de pacte afin que cette religion soit la plus prestigieuse et la plus largement pratiquée sur leur territoire. Dans le cas de Kano, le sultan Muhammadu Rumfa fit appel à al-Maghili pour lui demander conseil.

Les pratiques religieuses anciennes des Haoussas, désignées par le terme global de *bori*, étaient dépréciées et considérées comme inférieures. Elles étaient néanmoins largement suivies dans les campagnes, loin du palais et du regard du sultan ; elles consistaient à rendre un culte à toute une série d'esprits qu'il convenait d'invoquer et d'apaiser. Certains de ces esprits empruntaient au registre « musulman » et portaient des noms comme Mallam Alhaji (du terme arabe *hajj*, pour pèlerinage) ou Mallam Alkali (de *qadi*, le mot arabe pour juge). Leur présence attestait de l'enracinement profond de l'islam dans la société locale. Les autorités religieuses musulmanes des villes utilisaient souvent en parlant des pratiquants du Bori le nom donné à l'ancienne caste religieuse des prêtres de Zoroastre en Perse : *Maguzawa*, les « Mages ». Par cette analogie avec des « gens du Livre », les lettrés faisaient de ces « païens » une communauté *dhimmi* au sein du *dar al-islam*. Cette « africanisation de l'islam », selon les termes utilisés au chapitre 4, a survécu jusqu'à nos jours, bien au-delà du défi qu'avait lancé Ousman dan Fodio.

Cette combinaison de pratique religieuse, de gouvernement, de commerce et de production artisanale a fonctionné en pays haoussa durant toute la période qui va de 1500 à 1800. Elle a survécu aux nombreux conflits internes et aux affrontements entre les cités-États, ainsi qu'aux crises périodiques liées à la pluviométrie, le problème environnemental chronique de cette région de savane. Elle a été capable d'intégrer la diversité linguistique et ethnique du pays. En plus de quelques petites minorités de paysans et d'artisans, le pays haoussa abritait deux groupes plus importants d'origine pastorale. L'un était constitué par les Touaregs, qui parlaient une langue berbère et qui occupaient une vaste zone aride du Sahara central mais dont certaines tribus vivaient également dans le Sahel. Ils guidaient, protégeaient et parfois razziaient les caravanes transsahariennes qui traversaient le désert au nord du pays haoussa. Comme nous l'avons vu au chapitre 3, ils étaient islamisés mais pas arabisés : ils avaient massivement adopté l'islam, mais ils avaient conservé leur langue berbère et beaucoup des orientations matrilineaires de leur société.

L'autre groupe était celui des Fulani, ou Peuls, qui avaient migré d'ouest en est à travers le Sahel et constituaient une importante minorité dans la société haoussa. Les deux groupes étaient « classés » comme musulmans dans les commentaires ethnographiques d'un Ahmed Baba (voir chapitre 5) et de fait

comptaient un nombre important de musulmans.

L'apparition d'Ousman dan Fodio

Au nord-ouest du pays haoussa se trouvait le sultanat de Gobir. Moins prospère et moins connu que ses voisins, Katsina et Kano, Gobir, dont la capitale était Alkalaoua, avait néanmoins son palais, son marché et sa zone de dense peuplement autour. Son sultan se réclamait de l'islam et était entouré de conseillers lettrés. Cependant ce dernier, plus que dans d'autres cités-États, apportait aussi son soutien aux autorités du Bori, qui pour beaucoup des habitants constituait le principal réseau de sociabilité et de soins. C'était là un des aspects de cette société auxquels Ousman dan Fodio, qui portait le même nom que le troisième calife, s'opposait de plus en plus.

Ousman était né dans les années 1750, dans une région dominée par les pasteurs Fulani, loin de l'autorité du sultan. Il était issu d'une famille de lettrés et avait suivi la trace de son père et de ses oncles en s'engageant dans la carrière des études afin d'enseigner à son tour l'islam. Cela impliquait de se déplacer pour apprendre diverses disciplines auprès de différents maîtres, surtout en pays haoussa mais aussi vers les franges sud du Sahara. Au cours de ses pérégrinations, Ousman avait vu son horizon s'élargir et il avait acquis les compétences linguistiques multiples qui caractérisent tant d'Africains. Il parlait couramment l'arabe, le haoussa, le tamasheq (la langue des Touaregs) et naturellement sa langue maternelle, le fulfulde, la langue des Fulani. Il était également initié dans l'ordre de la Qadiriyya. Cette affiliation soufie devait jouer un rôle important dans sa prise de conscience en tant que dirigeant musulman, ainsi que nous l'avons noté au chapitre 2. Vers les années 1770, il commença à enseigner, à prêcher et à écrire et à se distinguer des autres religieux par l'ampleur de sa vision et par son charisme.

Contrairement à ce qu'ont prétendu certains interprètes de cette « révolution islamique », Ousman « fréquentait » les cercles du pouvoir – en particulier ceux du Gobir – et il avait acquis une réputation d'autorité religieuse dans le nord-ouest du pays haoussa. Mais ce n'était pas un courtisan. Quand il se rendait au palais, c'était en tant que représentant d'une circonscription peuplée de Fulani, de Haoussas et de quelques Touaregs, qui vivaient dans les campagnes, très loin de la capitale ; il présentait des protestations officielles et réclamait des réformes.

Un jour, alors qu'il avait une trentaine d'années, il prononça un sermon à l'adresse du sultan et de tous ceux qui étaient rassemblés à Alkalaoua, pour la grande cérémonie musulmane du douzième mois du calendrier islamique commémorant le sacrifice par Ibrahim (Abraham) de son fils Ismaël (dans l'Ancien Testament il est question du sacrifice d'Isaac, l'autre fils d'Abraham). Voici ce que raconte le plus jeune frère d'Ousman, Abdullah,

environ vingt ans plus tard :

Le sultan du Gobir, qui s'appelait Baoua, avait envoyé un message à tous les ulémas de son pays pour qu'ils se rassemblent à sa cour pendant la Grande Fête... Nous nous sommes réunis devant lui, et il a dit ce qu'il avait à dire, et il a donné beaucoup de richesses en aumône aux ulémas. Alors Cheikh Ousman s'est levé devant lui et il lui a dit : « Moi et ma communauté, nous n'avons pas besoin de vos richesses, mais je vous ai demandé ceci et ceci », et il lui a fait la liste de tous les points qui concernaient l'établissement de la religion [l'islam]. Le sultan lui a répondu : « Je vous donne tout ce que vous demandez, et je consens à tout ce que vous voulez faire pour cela dans notre pays. » Alors il [Ousman] a rendu grâce à Dieu et nous sommes repartis pour établir la religion, et les autres ulémas sont repartis avec leurs richesses.

En cette année critique de 1787, le prestige d'Ousman était au plus haut, aussi bien dans la capitale que dans les campagnes. En fait, il enseignait certains membres de la famille royale et espérait, si l'un d'eux accédait au pouvoir, que cela offrirait l'occasion de réformes significatives. Un de ses élèves prit le pouvoir en 1801, mais cela eut des conséquences inverses. Le sultan Yunfa redoutait le charisme d'Ousman, la force de son message et le nombre croissant de ses adeptes. Comme ses prédécesseurs, il essaya de limiter le plus possible l'influence grandissante du groupe de ceux qu'on appelait désormais les « réformateurs ». Les conflits se multiplièrent jusqu'à ce que les hostilités commencent en 1804.

La communauté des réformateurs s'était constamment renforcée au cours des années 1790 et au début des années 1800. Beaucoup de ses leaders venaient de la famille même du cheikh : son jeune frère Abdullah, son fils Muhammad Bello, sa fille Nana Asmau et plusieurs autres. La communauté regroupait aussi un certain nombre de disciples fulani, haoussas et touaregs, venus de tout le pays avec leurs familles. En s'agrandissant et en se renforçant, la communauté devenait une sorte de société alternative, ce qui encouragea Ousman à adopter une attitude plus ferme et plus agressive. Le cheikh affûta son message. Le régime en place était corrompu ; il encourageait la pratique du paganisme sous la forme du *bori* ; il imposait des taxes illégitimes aux paysans et aux éleveurs et déformait la loi islamique à son profit. Après quelques escarmouches entre les deux camps, dont l'antagonisme était de plus en plus violent, les forces du Gobir firent quelques musulmans prisonniers et les réduisirent en esclavage. Dès lors il n'était plus possible de faire marche arrière.

C'est à ce moment-là, en 1804, que la communauté d'Ousman éprouva le besoin de tirer un trait sur le passé. Elle émigra dans une autre partie de la région où elle était plus en sécurité et elle déclara la guerre au Gobir. C'était un nouveau départ, la naissance d'un nouvel « espace musulman ». Désormais, le passé du pays haoussa était classé comme *jahiliyya* ; la vraie communauté musulmane avait accompli son Hégire, juré allégeance à Ousman, constitué la communauté islamique et déclaré le « *jihad* de l'épée ». En tout cela, Ousman et ses compagnons avaient consciencieusement suivi

l'exemple de Muhammad.

La victoire sur les forces des « infidèles » finit par arriver, mais elle ne fut pas facile. L'armée du Gobir était entraînée et relativement puissante ; elle disposait d'une cavalerie et d'une artillerie ; la capitale Alkalaoua possédait de solides défenses. Les troupes d'Ousman étaient beaucoup plus légèrement armées, mais elles avaient l'avantage de la mobilité et du soutien des communautés paysannes et pastorales que le pouvoir s'était progressivement aliéné. En 1808, elles remportèrent une victoire retentissante sur le sultan dans la capitale et le contraignirent à fuir vers le Nord et à s'exiler. L'année suivante, les disciples d'Ousman fondèrent Sokoto, aux confins sud du Gobir. Ils souhaitaient prendre un nouveau départ, avec une nouvelle capitale et un nouveau modèle de gouvernement délibérément islamique.

Durant toutes ces années, Ousman avait attribué des « bannières » d'allégeance à certain de ses anciens disciples, principalement des Fulani, et les encourageait à mener une lutte semblable à la sienne contre les pouvoirs établis dans leur propre région. À l'époque où Sokoto fut construite, la plupart de ces disciples, devenus chefs de guerre, avaient réussi à renverser les principaux sultanats du pays haoussa, y compris ceux de Katsina et de Kano, et à créer de nouvelles dynasties. Le processus se poursuivit au cours de la seconde décennie du dix-neuvième siècle jusqu'à ce que de nouveaux régimes, fidèles à Ousman et à Sokoto, se soient mis en place dans presque tout le pays haoussa et bien au-delà, sur les franges du Bornou à l'Est et du Songhay à l'Ouest. Quand Ousman dan Fodio mourut en 1817, il fut remplacé par son fils Muhammad Bello qui prit le titre de *khalifa* comme l'avaient fait les successeurs du Prophète.

À partir de ce moment, il est convenu de parler d'un califat de Sokoto. Il s'agissait d'une vaste confédération d'émirats qui envoyait chaque année un tribut à la capitale et des contributions au *jihad* annuel, mené contre les régimes renversés qui s'étaient réfugiés aux frontières nord du pays. Parmi ces ennemis perpétuels, il y avait l'ancienne famille royale du Gobir, installée dans la région qui correspond à l'actuel Niger (voir carte 6 au chapitre 9).

Ousman dan Fodio, sa famille et ses premiers ministres se mirent assez vite à raconter par écrit leur expérience – la façon dont ils avaient évolué de la réforme à la révolution puis à la mise en place d'un « véritable » État islamique. Ils écrivaient principalement en arabe à l'attention des lettrés mais aussi dans les langues locales pour les laïcs. Par leurs récits, ils ont donné une grande impulsion à la littérature *ajami*. *Ajami* signifie « non arabe » et désigne le procédé qui consiste à transcrire des langues africaines sans écriture en utilisant l'alphabet arabe. Il existe de nombreux corpus *ajami* en Afrique. Ousman et son entourage transcrivaient dans leur *ajami* le fulfulde, le haoussa et le tamasheq ; beaucoup de ces écrits étaient des poèmes, destinés à la récitation et non à la lecture. Cette littérature « parlée » avait beaucoup de similitude avec le Coran, écrit pour être récité, et destiné au public massivement illettré de l'époque de Muhammad ; elle avait à voir aussi avec

la poésie et les récits anciens des Swahili – autre *ajami* évoqué au chapitre 3.

Cette littérature ajami offre un excellent exemple de la manière dont Ousman et ses contemporains firent entrer leur mouvement, de la réforme à la révolution, dans le moule des actions héroïques du Prophète. L'extrait qui suit a été écrit en fulfulde et traduit ensuite en haoussa, peu après que la guerre eut été engagée. Il était destiné à être lu à haute voix dans les deux langues. Il est intitulé « Les attributs du Cheikh » :

Au nom de Dieu, le Bienveillant, le Miséricordieux ; que Dieu bénisse le noble Prophète.
Je remercie Dieu pour la générosité qu'Il a montré envers moi,
À Lui le Généreux, je rends grâce,
Je dis « Que la paix soit sur notre Prophète. »
Sachez que j'ai [reçu] beaucoup de ses caractères [...]
Sachez qu'Il a supporté patiemment l'agitation du peuple
Semblablement je suis connu pour cela et pour aimer la paix.
Assurément, Il ne se mettait jamais en colère contre quiconque.
Pour cela aussi les gens me connaissent et pour ma pitié.
Après avoir appelé chacun à la religion, Il a fait l'*hijra*
Quand je l'ai fait moi aussi cela m'a coûté un grand effort
À l'endroit où sont apparus les ennemis,
Comme ils ont échoué [contre Lui] contre moi aussi ils ont échoué.
En faisant l'*hijra*, Il a été sauvé [de ses ennemis],
J'ai fait la même chose et la même chose s'est répétée.
Il l'a fait au début de la sixième décennie [de sa vie],
En vérité, la mienne [a été faite] au même [moment].
Aussitôt qu'Il a eu fait l'*hijra* Il a mené le *jihad*
J'ai fait de même, en suivant le modèle.

Pour Ousman et ses compagnons, il était crucial de raconter l'immense pas qu'ils avaient franchi – la réinvention du *dar al-islam* dans le Sahel – comme une « imitation de Muhammad » aux premiers temps de la religion. Cette analogie renforçait la conviction et la volonté des participants, donnait confiance aux nouveaux adeptes et assurait la légitimité du mouvement aux yeux des lettrés qui lisaient ces traités explicatifs.

Le mouvement de Sokoto ne progressa pas sans contestations. Les anciens pouvoirs haoussas entretenaient une sorte de guérilla aux frontières du Nord. Les Yoroubas et d'autres groupes du Sud résistaient à la conquête et à la mise en place du nouveau pouvoir qu'ils considéraient comme étranger et matérialiste. À l'intérieur du califat, des groupes de *Maguzawa* conservaient leur autonomie. Mais le défi le plus considérable sur le plan théologique vint de l'ancien royaume ouest-africain du Bornou, situé à l'Est. Sous la direction d'un lettré charismatique nommé Al-Kanemi, le Bornou mobilisa une résistance efficace contre les armées et les bandes de Fulani qui commençaient à envahir son territoire dans les années 1810 (voir la figure 17). Al-Kanemi engagea ensuite un débat avec Ousman dan Fodio et Bello, à travers un long échange de lettres en arabe portant sur la justification théologique du *jihad*. Il affirmait, d'une part, que les attaques avaient pour but d'étendre le contrôle des Fulani et non pas la foi islamique, et d'autre part que

les péchés des Bornouans ne faisaient pas d'eux des incroyants et devaient être corrigés de l'intérieur par des exhortations et non de l'extérieur par la guerre.

Le développement d'une pédagogie de l'islamisation

Créer une véritable société islamique a toujours été une tâche redoutable, comme celle de créer une société juive ou chrétienne. Les Arabes des premiers temps en avaient fait l'expérience à travers les deux guerres civiles du premier siècle de l'islam. Les Almoravides avaient créé un modèle irréalisable dans le Sahara et le Maroc du XI^e siècle. On pourrait en dire autant des Fatimides en Tunisie et en Égypte ou des régimes contemporains du Soudan, de l'Iran ou de l'Afghanistan. Les Talibans ont suscité une certaine admiration chez d'autres musulmans, mais davantage pour leur acharnement que pour une réussite économique et sociale.

Le mouvement d'Ousman rencontra des difficultés similaires, mais il serait difficile de trouver tentative plus intelligente et plus déterminée dans la création d'une nouvelle sorte d'espace islamique. Les lieux de fondation furent Degel, d'abord, où la communauté passa la majeure partie de son temps avant l'*hijra* de 1804, puis Sokoto dont elle voulut faire une capitale musulmane d'un type très différent. Tous les membres de la famille d'Ousman, ses principaux conseillers et un certain nombre d'anciens disciples participèrent à cette tâche. Après la mort du fondateur, son fils Bello régna en tant que calife pendant vingt ans, de 1817 à 1837 ; il institua les pratiques fondamentales du régime et mit toute son énergie à transformer la société.

Par de nombreux aspects, la figure clé de l'islamisation a été la fille d'Ousman et la sœur de Bello, Nana Asmau (1793-1864). Nana portait le nom d'une femme qui donna à manger au Prophète quand il vivait dans la clandestinité ; alors qu'elle était encore une très jeune fille, elle-même apportait des vivres aux soldats, durant les années de combat. À peu près à la même époque, elle s'était mariée à Gidado, un chef militaire qui était bientôt devenu le *wazir*, le premier ministre de Bello. Cela avait renforcé son rôle à la cour, en particulier dans des activités de pédagogue que son père, son frère et son mari encourageaient.

Nana ne chercha jamais à entrer en concurrence avec ces personnages masculins de premier plan et elle n'aspira pas à un rôle politique au sein du régime de Sokoto. Elle s'acquitta de toutes les responsabilités d'épouse et de mère que lui assignait la société patriarcale. Mais, en même temps, elle développa une seconde activité : celle d'étudiante, de lettrée soufie et de pédagogue. Ce faisant, elle s'inscrivait dans une longue tradition d'éducation des femmes dans la famille d'Ousman et ouvrait la voie pour les autres femmes appelées à exercer une autorité intellectuelle et spirituelle dans la

société au sens large. Comme participante du *jihad* et comme membre de la famille du calife, elle bénéficiait du plus grand respect.

C'était une formidable tâche que de former et d'éduquer les populations et d'améliorer la pratique islamique au Gobir. Et plus encore lorsqu'il s'agissait des femmes, des enfants et des esclaves ; ces derniers non seulement constituaient les fractions les plus illettrées de la société mais leur rôle était aussi le plus crucial pour l'expansion de la foi. Pour Nana Asmau, le système du Bori, qui procurait à la société haoussa sens, cohésion et solidarité, n'était pas un simple ennemi ; c'était aussi une source d'inspiration pour l'organisation de sa mission. Elle recruta des agents en grand nombre, surtout des femmes de son âge ou plus jeunes, pour enseigner. Elle leur fournissait une formation puis elle les renvoyait dans leurs villages d'origine pour qu'elles prolongent en quelque sorte son enseignement. Elle communiquait avec elles de façon régulière, et leur rendait souvent visite. Nana eut la sagesse de retrouver les anciens modèles de l'islamisation et de l'africanisation de l'islam. Elle sut incorporer des thèmes islamiques dans le Bori et tint compte de la valeur des pratiques du Bori pour résoudre les problèmes de la vie quotidienne. Elle reconnaissait une valeur aux talismans, du moment qu'ils contenaient des versets du Coran, c'est-à-dire du moment qu'ils étaient « islamiques » (voir figures 10 et 11). Elle incorpora donc toutes ces idées dans sa mission de transformation de la société.

Nana a beaucoup écrit en *ajami*, dans les diverses langues parlées en pays haoussa. Elle tenait à écrire des poèmes en fulani et en haoussa, pour pouvoir les réciter à ses enseignants, aux familles et à tous ceux qui pouvaient y être attentifs. Un très vaste corpus de ses écrits a été collationné et publié, de sorte que les étudiants et les chercheurs peuvent découvrir son oeuvre dans la graphie arabe originale ou même dans différentes traductions en alphabet latin. Elle s'est attaquée aux principaux problèmes que pose la construction d'une nouvelle société islamique.

L'une des tâches les plus difficiles fut d'encourager l'adoption d'une assistance médicale et juridique de type « islamique », capable de contrecarrer les pratiques anciennes et éprouvées du *bori*. Elle a par exemple écrit en 1840 des textes, destinés à être récités, sur « la médecine du Prophète ». Une tradition ancienne de l'islam visait à la guérison spirituelle, matérielle et physique par la récitation de versets particuliers du Coran. Voici des extraits de l'un de ces textes, écrit en arabe car il devait servir à d'autres formateurs pour enseigner la langue :

Au nom de Dieu, le Bienveillant, le Miséricordieux. Dieu bénisse et protège le noble Prophète et sa Famille, ses Compagnons et ceux qui depuis les soutiennent.

Asmau, fille du Shehu, le Commandeur des Croyants, la lumière de son Âge, Ousman Dan Fodio (que Dieu se réjouisse de lui et verse sur lui ses bénédictions) a dit :

Avançons, maintenant. Ceci est un livre que nous avons appelé, « Heureuses nouvelles pour nos frères qui se servent des sourates du Coran du Généreux Créateur. » Dieu est celui qui nous mène dans la bonne direction et nous nous tournons vers lui. Le succès est dû à Dieu.

SOURATE AL FATH (n° 48)

Il a été rapporté par un des hommes pieux des anciens temps que celui qui la lit trois fois quand il voit le croissant de lune la première nuit du Ramadan verra Dieu accroître ses revenus jusqu'à la fin de cette année.

SOURATE AL-NAJM (n° 53)

Celui qui l'écrit sur un morceau tout propre de cuir de gazelle et le porte sur lui verra croître sa force et l'emportera sur quiconque s'attaquera à lui.

SOURATE AL-WAQI'AH (n° 56)

Un des hommes pieux a dit : « Si cette sourate est lue pour un mort, celui-ci sera relevé de ses péchés ; si elle est lue pour un malade, celui-ci retrouvera la santé. Si elle est écrite et portée par une femme qui va avoir un enfant, celle-ci accouchera de son enfant, par la grâce de Dieu qu'Il soit Loué. Elle est efficace sur toute chose où on l'attache. »

SOURATE AL-HASHR (n° 59)

Des spécialistes disent que la dernière partie de al-hashr est un remède pour toutes les formes de maladie sauf pour la mort elle-même.

SOURATE AL-JUMU'A (n° 62)

Il est rapporté par le Prophète : « Celui qui lit la sourate al-jumu'a se verra accorder le pardon de ses péchés jusqu'au nombre de ceux qui participent avec lui à la prière du vendredi. Celui qui continue à la lire sera préservé des murmures de Satan... »

SOURATE AL-HAQQA (n° 69)

Il a dit : « Celui qui lit la sourate al-haqqa sera jugé par Dieu avec bienveillance. Si elle est portée par une femme enceinte, alors celle-ci sera protégée de toutes les maladies. »

SOURATE AL-JINN (n° 72)

Il est rapporté par le Prophète : « Celui qui lit la sourate al-jinn et qui ensuite libère un esclave sera récompensé selon le nombre de djinns qui ont cru Muhammad et du nombre de djinns qui ne l'ont pas cru... »

SOURATE AL-BURUJ (n° 85)

Il est rapporté par le Prophète (puisse Dieu Le bénir et Le protéger) : « Celui qui lit la sourate al-buruj se verra accorder la récompense de se tenir sur l'Arafat [une montagne proche de La Mecque]. Son caractère particulier : quand on la met au cou d'un enfant qu'on va sevrer, elle rend le sevrage plus facile à supporter. »

Nana ne rencontra pas toujours le succès dans sa prédication et dans son enseignement. Mais elle réussit certainement à empiéter sur les pratiques traditionnelles et à créer des communautés de pratiquants là où auparavant il y avait peu de fidèles. Aujourd'hui encore, elle est très révéree dans le Nigeria du Nord. C'est en grande partie grâce à elle que l'islam est si profondément enraciné dans la culture du pays haoussa.

Conclusion

Le *jihad* d'Ousman dan Fodio, le califat de Sokoto et les initiatives d'une figure aussi singulière que Nana Asmau ont eu une influence profonde sur la société du Nigeria du Nord. Les « Ousmanites » ne se réjouiraient guère des conflits violents qui opposent aujourd'hui musulmans et chrétiens et ils seraient très préoccupés par la pauvreté et les inégalités auxquelles doivent faire face les Nigériens, problèmes auxquels eux-mêmes se heurtèrent au début du XIX^e siècle. Mais le sérieux de leur réforme et leur zèle à la mettre en œuvre, par la création d'une administration attentive, de campagnes annuelles de *jihad*, d'une pédagogie élaborée et d'une interprétation extensive de l'islam, ont contribué à l'enchaînement de la religion dans la culture actuelle du pays haoussa. Ils ont fait entrer cette région dans le *dar al-islam* de manière « définitive ». C'est bien plus leur acharnement des années 1800 que les tentatives d'un sultan comme Muhammad al-Rumfa en 1500, qui représente l'acte constitutif, d'un point de vue historique et social, du Nigeria du Nord tel que nous le connaissons aujourd'hui – et c'est sur cette base que s'est établie la loi islamique (la *sharia*) dans un certain nombre des États de la région.

Bibliographie et lectures complémentaires

Pour les mêmes raisons que l'Ashanti, le *jihad* et le califat de Sokoto, intégré à la colonie britannique du Nigeria, a donné lieu à une importante bibliographie en langue anglaise.

La meilleure introduction au *jihad* ainsi qu'aux œuvres de la famille du fondateur Ousman dan Fodio reste D. MURRAY LAST, *The Sokoto Caliphate* (Longman, 1967). Une excellente biographie d'Ousman a été écrite par Mervyn HISKETT, *The Sword of Truth* (Oxford, 1973). Pour la pédagogie développée par Nana Asmau, la fille d'Ousman, voir Jean BOYD et Beverly MACK, *One Woman's Jihad. Nana Asma'u, Scholar and Scribe* (Indiana, 2000). On doit à la collaboration de Boyd et Mack l'édition des écrits de Nana ASMAU en arabe, fulfulde et haoussa : *The Collected Works of Nana Asma'u (1793-1864)* (Michigan State University Press, 1997). La troisième citation du présent chapitre, celle sur la « Médecine du Prophète », provient de cette source.

Pour le contexte économique on se reportera aux écrits de Paul LOVEJOY mentionnés au chapitre 5.

Ousman et ses contemporains ont rédigé une littérature d'interprétation importante, surtout en arabe. Abdullahi, frère d'Ousman, a préparé un ouvrage

fondamental d'histoire et de théologie, *Tazyin al-Waraqat*, dont une traduction avec son commentaire en anglais a été préparée par Mervyn HISKETT (Ibadan University Press, 1963). C'est la source de la première citation du chapitre.

Les fondateurs ont aussi travaillé dans les langues parlées, le fulfulde et le haoussa ; Ousman lui-même a préparé un ouvrage en fulfulde, *Sifofin Shehu* (traduit en anglais et commenté par R. ADELEYE et I. MUKOSHY dans le *Research Bulletin* du Centre de documentation arabe de l'Université d'Ibadan en 1966, vol. 1.2). C'est la source de la deuxième citation du chapitre. Pour le débat entre les fondateurs et un opposant musulman prestigieux, al-Kanemi, voir Louis BRENNER, « The Jihad Debate Between Sokoto and Bornu » (in J.F. ADE AJAYI et J.D.Y. PEEL (eds), *Peoples and Empires in African History. Essays in Honor of Michael Crowder*, Longman, 1992).

Toutes les citations de ce chapitre se trouvent, avec bien d'autres sources, dans le livre de David ROBINSON et Douglas SMITH, *Sources of the African Past* (op. cit., chap. 4).

Malgré l'importance du califat de Sokoto, dont dépendaient les États musulmans du Maasina (actuel Mali), du Liptako (actuel Burkina) et de l'Adamawa (actuel Cameroun), le Nigeria est quasiment absent de l'historiographie en langue française, en dehors des ouvrages de synthèse sur l'histoire de l'Afrique déjà cités et des manuels d'histoire africaine.

On rappellera un article fondateur et unique en son genre : Norbert TAPIERO, « Le grand cheikh peul Uthman ibn Fudi et certaines sources de son islam doctrinal » (*Revue des études islamiques*, n° 31, 1963, p. 49-88), arabisant français qui prépara, dans les années 1960, une thèse sur la doctrine d'Ousman dan Fodio d'après neuf manuscrits de la Bibliothèque nationale ; cette thèse ne vit pas le jour.

On trouve une présentation du « modèle de Sokoto » dans David ROBINSON, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar : le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle* (Karthala, 1988, p. 73-79). Ce modèle de Sokoto, du point de vue de sa composition sociale et de ses orientations idéologiques, fait l'objet d'une réflexion stimulante de Francesco ZAPPA : « Syncrétisme ou radicalisme ? Modèles d'islamisation en conflit au Nigeria septentrional précolonial » (in Adriana PIGA (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara*, Karthala, 2003, p. 241-255).

Il existe aussi un livre didactique de l'historien sénégalais Oumar KANE, *Othman dan Fodio, fondateur de l'empire de Sokoto* (Éditions ABC – Nouvelles Éditions africaines, 2000 [1976]).

Pour une mise en perspective plus large des *jihad* ouest-africains, on lira Madina LY-TALL, *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle : la Tijaniyya de Saïku Umar Futiyyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale* (L'Harmattan, 1991), ainsi que David ROBINSON, *La guerre sainte...* (op. cit., chap. 2 et 9). Pour une étude qui relie le passé au présent, voir Alhadji Bouba NOUHO, *Islam et politique au Nigeria : genèse et évolution de la chari'a* (Karthala, 2005).

L'historiographie francophone a plutôt couvert les périphéries du califat, passées ensuite, au moment du partage de l'Afrique, sous contrôle français. Il s'agit principalement de régions relevant aujourd'hui du Cameroun et du Niger. Voir notamment Olivier MEUNIER, *Les voies de l'islam au Niger dans le Katsina indépendant du XIX^e siècle au XX^e siècle (Maradi, pays hawsa)* (Muséum d'histoire naturelle, Mémoires de l'Institut d'ethnologie, 1998) ; Hamadou ADAMA, *L'islam au Cameroun : entre tradition et modernité* (L'Harmattan, 2004) ; Djibo HAMANI, *L'Adar précolonial (République du Niger). Contribution à l'étude de l'histoire des États hausa* (Niamey, Études nigériennes, 1975 ; rééd. L'Harmattan, 2006) ; Djibo HAMANI, *L'Islam au Soudan Central : histoire de l'Islam au Niger du VII^e au XIX^e siècle* (L'Harmattan, 2007).

Le Buganda : compétition religieuse autour d'un trône

Le royaume du Buganda, en Afrique de l'Est, offre un autre exemple d'islamisation dont l'origine remonte à la période précoloniale et qui se prolonge jusqu'au régime mis en place par les Britanniques à la fin du XIX^e siècle – le Buganda est alors devenu le noyau d'un territoire colonial plus large, l'Ouganda (ou Uganda). Pendant longtemps, les musulmans ne furent guère présents dans cet État, situé sur la rive nord du lac Victoria, alors que nous les avons vus marchands dans l'Ashanti, et membres des classes dirigeantes en pays haoussa et au Mali. Les jeunes musulmans qu'on pouvait rencontrer au Buganda à la fin du XIX^e siècle étaient des pratiquants de la première génération. Ils étaient assurément intéressés par le commerce, mais ils l'étaient plus encore par le pouvoir. Dans cette société dynamique et en plein bouleversement, il était possible d'envisager de passer d'une absence d'identité islamique à un État musulman en l'espace d'une génération.

Les ambitions de ces musulmans locaux bénéficiaient d'importants encouragements de la part des marchands swahili et de ceux d'Oman qui, à la fin du XIX^e siècle, opéraient à partir de Zanzibar (voir chapitre 3). À la différence de ceux qui, au sein de la société ashanti, se plaçaient dans la tradition suwariennne, ces commerçants étaient d'actifs propagandistes de la foi, un peu semblables en cela aux missionnaires européens chrétiens qui à la même époque se répandaient dans toute l'Afrique. De fait, les Arabes de Zanzibar se voyaient eux-mêmes dans une concurrence aussi bien religieuse que commerciale avec les Européens. La dynamique était de plus en plus favorable aux entrepreneurs et aux gouvernements occidentaux, et l'Afrique était sur le point de tomber sous le contrôle des Européens. Dans ce contexte, l'islam avait un attrait supplémentaire, évoqué dans les chapitres sur le Maroc et l'Éthiopie et que nous verrons de nouveau dans les chapitres 12 et 13, en tant qu'alternative à l'identité européenne, coloniale et chrétienne.

Les structures de la société du Buganda

Le Buganda était précisément le genre d'endroit où pouvaient se produire des changements rapides. C'était une société dont l'organisation reposait sur une vingtaine de clans environ, des « super lignages » dont la forte identité était liée à des cultes religieux et à des sanctuaires spécifiques. On désignait

les dieux aussi bien que les sanctuaires qui leur étaient dédiés par le nom de Lubare. La plupart des clans subsistaient grâce à l'agriculture d'une part – la culture de céréales et celle des d'arbres fruitiers comme les bananiers étant pratiquées par les femmes sur les sols fertiles – et grâce aux activités pastorales d'autre part, le bétail constituant le domaine des hommes. Les habitants des côtes nord et ouest du lac vivaient de la pêche. Au ^{xvi}^e siècle, ces clans avaient élaboré une structure étatique pour se défendre du puissant royaume du Bunyoro, situé au Nord-Ouest. Au ^{xix}^e siècle, le Buganda avait développé une armée puissante et une flotte sur le lac grâce auxquelles il s'était étendu vers l'ouest, le nord et l'est. La société avait également mis en place plusieurs institutions au sein desquelles les ambitieux de l'intérieur comme de l'extérieur pouvaient faire carrière.

L'une d'entre elles était le lignage royal, qui combinait des dimensions patri- et matrilineaires, dans un cadre fondamentalement patriarcal. Les rois ou Kabakas étaient issus d'une seule lignée, définie en ligne paternelle ; en général, les fils succédaient à leur père. Cependant, du côté maternel, ils pouvaient descendre de n'importe quel clan. Ils étaient toujours enterrés sur la terre du clan de leur mère. Les souverains pratiquaient la polygynie. Un nouveau Kabaka amenait au palais les femmes qu'il avait déjà et il était encouragé à en prendre de nouvelles pour cimenter son autorité. Les fils de toutes ses femmes pouvaient accéder au trône en s'aidant de l'influence du roi et de ses conseillers, femmes et hommes. Cette situation entraînait une compétition et une lutte acharnée entre les candidats, entre leurs mères et entre leurs clans, chaque fois qu'un Kabaka mourait ou paraissait en mauvaise santé.

Le palais itinérant était une autre de ces institutions. Utilisant l'architecture traditionnelle de bois et de paille, les rois construisaient des palais dans différentes parties du royaume, généralement à proximité des côtes nord du lac et près de Kampala, la capitale de l'Ouganda actuel. Il n'était pas inhabituel de voir un roi déménager sa capitale au bout de quelques années. Ces déplacements pouvaient être liés à des choix stratégiques, à des facilités d'approvisionnement en nourriture et autres conditions matérielles nécessaires à l'administration ; ils pouvaient correspondre aux lieux de résidence et aux circonscriptions des chefs de clan les plus puissants dont la loyauté et le soutien étaient déterminants. Chaque capitale avait un nom et se retrouvait rattachée à des épisodes particuliers de la fortune de l'État et du souverain.

Il existait à l'intérieur du palais (voir figure 18) une autre institution qui renforçait encore la compétition, sur le plan politique et religieux : l'école des pages. Les clans et les notables présentaient des candidats, des jeunes garçons adolescents, parfois même plus jeunes, pour qu'ils apprennent le service à la cour. Ceux qui étaient acceptés s'installaient à la cour comme « pensionnaires ». Ils étaient rapidement appelés non seulement à accomplir leur service mais aussi à participer à la course au pouvoir et ils étaient censés briguer des places au sein des institutions du pays, en particulier lorsqu'un

nouveau Kabaka accédait au trône. Les pages surveillaient les voyageurs arrivant de Zanzibar et d'Europe, les commerçants, les missionnaires qui entraient dans le royaume en nombre croissant vers la fin du XIX^e siècle. S'ils y étaient encouragés par le Kabaka et ses conseillers, ils pouvaient aussi s'initier à une nouvelle langue, comme le swahili, ou à une nouvelle religion, comme l'islam. Ce fut le cas de certains pages sous les Kabakas Suna et Mutesa, au milieu du XIX^e siècle.

Le Buganda est souvent comparé à l'Ashanti, car ce royaume très puissant a survécu lui aussi au XX^e siècle et à la période coloniale. De ce point de vue, la comparaison est en effet possible, mais l'Ashanti était un état conservateur, dont la cohésion était plus grande, et dans lequel le roi était en charge du maintien de l'identité nationale et des pratiques religieuses essentielles. Le Kabaka, au contraire, était sujet à nombre de tensions enracinées dans la structure clanique. Il pouvait rester particulièrement attaché à des dieux qui bénéficiaient d'un prestige spécial : par exemple, Mukasa, un « grand » dieu garant de la santé et de la prospérité, ou bien Kabuka et Nende, deux dieux de la guerre concurrents. Ces dieux, avec leurs sanctuaires et leurs prêtres, étaient liés à des clans rivaux qui se disputaient le pouvoir ; ils offraient des épouses au roi, dans l'espoir que « leur » femme engendrerait le prochain Kabaka. En d'autres termes, le Buganda n'avait pas de clergé national identifié. Cette structure religieuse insolite, associée à un palais itinérant, à une administration instable et à une école de jeunes pages, conférait au Buganda – outre un potentiel de violence et de désintégration – la capacité à vivre des bouleversements rapides. Le Kabaka disposait de plus de latitude pour l'innovation que le souverain ashanti.

La diffusion de l'islam au Buganda

Comme nous l'avons vu au chapitre 3, la culture swahili s'est développée en Afrique de l'Est peu de temps après la fondation de l'islam. C'était une culture à la fois cosmopolite parce que tournée vers le commerce de l'océan Indien et locale parce qu'attachée aux coutumes et à la production agricole du littoral. Les Swahili étaient musulmans et ils avaient incorporé le folklore islamique dans leurs traditions, comme le montre l'histoire de l'ascension de Muhammad. Néanmoins, leur culture et leur langue étaient presque uniquement présentes dans les régions côtières et l'islam n'était que rarement pratiqué dans l'intérieur.

Il en a été ainsi jusqu'au XIX^e siècle. À cette époque, les Arabes du sultanat d'Oman ont investi le commerce est africain (voir carte 3) et ont transféré leur principale base – Oman, à la pointe sud-est de la péninsule Arabique – vers l'île de Zanzibar (voir figure 19). Sous la direction de leur sultan, ils ont commencé à exercer une certaine hégémonie sur les établissements swahili de

la côte qui est aujourd'hui celle du Kenya et de la Tanzanie. Ils ont organisé des caravanes de marchands opérant des incursions régulières dans l'intérieur. Les caravanes rapportaient de l'ivoire pour satisfaire une demande européenne et asiatique croissante. Ils ramenaient aussi des esclaves pour les exporter ou pour les faire travailler dans les plantations de céréales ou de clous de girofle sur la côte. Ils ont ainsi donné une plus grande envergure à la traite est-africaine des esclaves, ce que nous avons vu au chapitre 5, et ont commencé à propager l'islam par l'intermédiaire de la culture swahili, jusqu'à Tabora ou Ujiji, dans l'actuelle Tanzanie. Dans le contexte d'une présence européenne croissante – représentée entre autre par les missionnaires chrétiens – et d'une conscience islamique grandissante, les marchands et les chefs de caravane se sont trouvés de plus en plus impliqués dans l'expansion de leur foi.

Le Buganda était l'un des enjeux de l'expansion de Zanzibar. Réputé à la fois pour sa richesse, due à la prospérité de son agriculture, de son élevage et de sa pêche, pour la puissance militaire que lui donnaient son armée et sa flotte, et pour sa position stratégique sur le haut bassin du Nil, il attirait les convoitises. Les premiers Swahili arrivèrent dans la capitale du Buganda dans les années 1840, sous le règne du Kabaka Suna (ca. 1830-1856). Ils étaient particulièrement intéressés par l'ivoire rapportée par les chasseurs d'éléphants qui travaillaient au service de l'État. Un peu comme les musulmans du nord à la cour Ashanti, les commerçants swahili – désignés habituellement comme Arabes par les sources indigènes – rendaient des visites fréquentes au palais. Ils étaient autorisés à entretenir des relations étroites avec la population locale et en particulier avec les pages. Quelques musulmans lettrés prirent bientôt l'habitude de résider au palais ou dans ses environs et se mirent à enseigner et à lire le Coran au roi.

Le développement de l'islam sous le Kabaka Mutesa

Mutesa accéda au pouvoir à la mort de son père, à la fin des années 1850 (voir figure 20). Décidé à encourager l'expansion du Buganda, sur le plan militaire et commercial, animé d'une grande curiosité pour le vaste monde de l'Afrique de l'Est, il fit de l'identité musulmane un élément crucial de sa stratégie. Non content d'accepter dans sa capitale la présence de marchands et d'enseignants et le maintien de relations commerciales, il encouragea activement ses fonctionnaires et ses pages à lire le Coran et à pratiquer l'islam. Il apprit lui-même les prières et prit l'habitude de célébrer les principales fêtes musulmanes. Comme le Buganda n'avait pas de clergé national bien défini, capable d'organiser une opposition face aux influences extérieures, Mutesa eut le loisir de promouvoir ouvertement une nouvelle religion.

Les premiers musulmans du Buganda étaient associés à la nouveauté la plus significative de cette pratique religieuse : la lecture. Les « Lecteurs » étaient de jeunes fonctionnaires ou des pages qui se rassemblaient autour de leur maître swahili pour réciter le Coran et dire les prières. Pour la grande majorité de la population locale, qui était analphabète, cette pratique était particulièrement remarquable. Voici comment « l'avènement » de l'islam était présenté dans les récits traditionnels tels qu'ils furent recueillis au cours des décennies suivantes :

Le roi Mutesa a demandé [à son conseiller swahili] de quoi son père (Suna) avait l'habitude de parler avec eux quand ils lui rendaient visite, et il a répondu qu'ils avaient l'habitude de parler de Dieu [...] Alors, le roi Mutesa a dit : « Eh bien, viens et apprends-moi à lire », et il a fait venir un Swahili appelé Makwega pour qu'il lui donne des cours tous les jours, et il a appris très rapidement le mahométisme [...] D'autres apprenaient avec lui [...] Quand le roi a changé de capitale il a persévéré dans sa pratique de la lecture et il a jeûné pendant le premier jeûne et alors il a ordonné à tous ses sujets de lire le mahométisme. Il a aussi appris à écrire en arabe.

Mutesa avait de la sympathie pour l'islam ; à trente ans, vers la fin des années 1860, il se considérait incontestablement comme musulman. Il fit construire une grande mosquée dans sa capitale et en confia la garde à quelques-uns de ses pages. Il venait y faire la prière du vendredi, accompagné d'un grand nombre de ses chefs. Il exigea de ces derniers et de tous ses sujets qu'ils fassent les prières musulmanes, introduisit le vêtement de coton « musulman » en remplacement des vêtements traditionnels en raphia, et institua le mois du jeûne. Il changea les pratiques funéraires royales, fit exhumer les restes de certains des kabakas précédents, afin de réunir la mâchoire avec le squelette, puis les fit ré-ensevelir dans les environs de la capitale ; cette décision était probablement liée aux enseignements de ses mentors swahili quant à la nécessité de « réunifier » le corps en vue de la résurrection. Il ne serait pas exagéré de dire que, durant cette période, il voyait l'islam comme une sorte de « religion d'État » correspondant à la « phase 2 » présentée au chapitre 3. Encouragés par le Kabaka, une minorité de Baganda, assez nombreux pour que cela soit significatif, adoptèrent la pratique de l'islam, dans la capitale et aussi, dans une certaine mesure, à l'intérieur des terres.

Mais c'était également autour de Mutesa que se concentraient la compétition entre les clans et l'influence des Lubare. Cet autocrate escomptait la loyauté de ses sujets – en particulier celle des pages pensionnaires de son palais. Vers le milieu des années 1870, les pressions se renforcèrent et certains des conseillers les plus anciens finirent par se faire entendre :

Alors les chefs [de la vieille génération], quand ils ont compris [...] que le Kabaka était de plus en plus mécontent de voir les lecteurs prendre des airs [...], ils [les chefs] se sont déclarés témoins des fautes suivantes [...] Premièrement ils [les lecteurs] ont attaqué le Kabaka parce qu'il n'était pas circoncis, disant qu'il était un *kafir* [un incroyant, un infidèle] et ne pouvait donc pas diriger la prière à la mosquée [...] Ils ont attaqué le

Kabaka parce qu'il mangeait de la viande *kafir*, celle de bêtes qui n'avaient pas été abattues par des musulmans, et qu'il mangeait du porc [...] Et ils ont dit du mal des mosquées, prétendant qu'elles avaient été mal édifiées, de façon sacrilège [...] Alors, le Kabaka a ordonné que tous les pages du palais soient arrêtés et aussi tous les chefs de la mosquée qui étaient en train de lire et il a commandé au bourreau Mukajanga de s'emparer d'eux [...] et de les brûler vifs pour leurs crimes [...] C'est ainsi que la religion a été honnie et qu'il a accordé ses faveurs aux *kafir* car maintenant les *kafir* avaient pris le pouvoir sur les Lecteurs.

En ce qui concernait la circoncision, Mutesa n'avait pas opté pour la pratique musulmane ; il était resté fidèle à la coutume du Buganda qui voulait que le corps du roi ne subisse jamais de coupure et que jamais son sang ne soit versé. Mais, en fait, le conflit était moins dû à la coutume qu'à la concurrence extrême entre les clans, au « lobby » des chefs et des Lubare, et à la réaction du roi face à l'arrogance croissante de ses jeunes fonctionnaires musulmans. Au final, soixante-dix dirigeants musulmans furent exécutés en 1876.

La communauté musulmane restait néanmoins puissante à la cour. Composée de Baganda et de Swahili, qui pour la plupart enseignaient et dirigeaient la prière, cette communauté jouait un rôle important pour le maintien des relations commerciales avec Zanzibar. À la fin des années 1870, ces musulmans s'inquiétaient de voir Mutesa accueillir de nouveaux arrivants – des voyageurs comme Henry Stanley, des missionnaires anglicans de Grande-Bretagne et des missionnaires catholiques français. Stanley était né au Pays de Galles et avait passé ses années de formation en Angleterre et aux États-Unis. Il était considéré comme l'un des plus grands explorateurs européens de l'Afrique centrale et aidait le souverain belge à se tailler l'empire qui allait devenir le Congo du roi Léopold à la fin du XIX^e siècle. Lors de son passage au Buganda, dans les années 1870, il vit en Mutesa un instrument qui serait précieux dans la compétition qui opposait christianisme et islam.

Mon impression à son sujet [Mutesa] était que lui et moi allions faire mieux connaissance et que je pourrais en faire un converti et le rendre utile à l'Afrique [...] Mutesa m'a donné l'impression d'être un prince intelligent et distingué [...] J'ai vu plus de 3 000 de ses soldats, presque à demi civilisés. J'ai vu aussi environ une centaine de chefs qui pourraient être classés au même niveau que les hommes de Zanzibar et d'Oman, drapés dans des robes somptueuses et armés sur le même mode, et j'ai constaté avec étonnement que la loi et l'ordre étaient ceux des pays semi-civilisés. Tout cela est le fruit du travail d'un pauvre musulman : son nom est Muley bin Salim. Il a été celui qui le premier a enseigné ici les doctrines de l'islam. Aussi fausses et condamnables que soient ces doctrines, elles sont préférables aux instincts brutaux d'un despote sauvage...

Stanley fait montre ici de tous les préjugés raciaux, ethniques et religieux qui caractérisaient les Européens de la fin du XIX^e siècle. En même temps, il attire l'attention sur la compétition dont la terre et les populations faisaient l'objet, à l'ère impérialiste, en particulier lorsqu'il s'agissait d'un État situé aux sources du Nil. Zanzibar – et dans une moindre mesure l'islam – allait s'incliner devant la Grande-Bretagne et le christianisme, surtout à cause de la

supériorité de la technologie européenne, une supériorité dans tous les domaines et par rapport à tous les concurrents. Stanley montre aussi, non sans manifester quelque réticence, de l'admiration pour l'intelligence de Mutesa, pour la puissance de son royaume et pour tout ce que le Buganda et l'islam ont accompli. Son « Muley bin Salim » était un grand marchand-prédicateur de Zanzibar qui avait commencé son œuvre missionnaire au Buganda plusieurs décennies auparavant.

L'intensification de la compétition religieuse autour de Mutesa

À la fin des années 1870, Mutesa était en mauvaise santé, probablement à cause de la syphilis, et n'était plus capable de conserver une autorité effective sur les forces rivales qui s'affrontaient à l'intérieur et à l'extérieur de son royaume. Il avait néanmoins des moments de grande énergie et restait soucieux de la puissance de son pays ; il était attentif à la concurrence que se faisaient les puissances extérieures de même qu'à la compétition à laquelle se livraient les forces religieuses, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. La tension était montée d'un cran avec l'arrivée des missionnaires anglicans de Grande-bretagne et des missionnaires catholiques de France. Mutesa les avait autorisés à s'implanter dans la capitale ou dans ses environs et à attirer des pages dans leurs écoles et leurs ateliers. Certains de ces jeunes gens étaient devenus des « lecteurs », capables de lire en anglais ou en luganda, la langue locale que les missionnaires avaient rapidement transcrite en caractères romains. Cette transcription leur avait permis de traduire la Bible et de faire concurrence aux lecteurs du Coran. Les Baganda de la capitale avaient rapidement pris l'habitude de désigner les nouveaux groupes par le nom de leur pays ou de leur religion. Les « protestants » étaient les Bangereza (« les Anglais ») ou les « gens du Livre », les catholiques étaient les Bafransa (« les Français ») et les musulmans étaient les Baarabu (« les Arabes »), ce qui les différençait tous des Lubare, pratiquants de la religion « traditionnelle ». Les trois premiers groupes étaient des « lecteurs », par opposition aux illettrés qui vivaient principalement en dehors de la capitale, dans les zones rurales, et appartenaient à la vieille génération.

Pour avoir une idée de cette concurrence religieuse, écoutons l'histoire d'un Ganda, arrivé à la cour tout enfant, et qui était passé par les différentes « étapes » de l'adhésion religieuse à la cour. Le récit que fait Kalemba est celui de son baptême ou de sa conversion ; il a été recueilli par des missionnaires catholiques en 1882 :

Mon père a toujours cru que les Baganda ne détiennent pas la vérité. Dans son cœur, il la cherchait. Il m'avait souvent dit, et il me l'a redit avant sa mort, qu'un jour des hommes viendraient et enseigneraient le bon chemin. Ces paroles m'ont fait une

profonde impression et chaque fois que l'arrivée de quelque étranger était annoncée, je voulais le voir et prendre contact avec lui ; je me disais que c'était peut-être celui que mon père avait prophétisé. C'est pourquoi j'ai commencé à fréquenter les Arabes qui sont venus pour la première fois sous le règne de Suna. Leurs croyances semblaient supérieures à nos superstitions. J'ai reçu leur enseignement et j'ai embrassé leur religion tout comme un certain nombre d'autres Baganda. Mutesa lui-même, pour plaire au sultan de Zanzibar dont on lui avait exagérément vanté la puissance et la richesse, a déclaré que lui aussi voulait être musulman. L'ordre a été donné de construire des mosquées dans les provinces. Pendant un moment, il a semblé que tout le pays allait embrasser la religion du faux prophète. Mais Mutesa avait une extrême répugnance pour la circoncision [...] J'ai réussi, avec quelques autres, à cacher ma conversion et à me faire passer pour un ami de nos dieux. En secret, néanmoins, je restais toujours fidèle à la pratique de l'islam.

J'en étais là lorsque les Protestants sont arrivés. Mutesa leur a fait un bon accueil. Il a fait lire leur livre à la cour et semblait pencher pour leur religion qu'il disait très supérieure à celle des Arabes [...] Plusieurs mois ont passé et alors Mapera [*mon père*, autrement dit le Père Lourdel, de l'ordre des Pères Blancs] est arrivé. Mackay, qui faisait mon instruction, a pris soin de m'expliquer que les Blancs qui venaient d'arriver [c'est-à-dire les Français] ne connaissaient pas la vérité. Leur religion était « la religion de la femme ». Ils adoraient la Vierge Marie. Mais, par la grâce de Dieu, j'ai compris que vous enseignez la vérité et que vous êtes vraiment les hommes de Dieu dont parlait mon père.

Le récit de Kalembe nous donne un aperçu de la façon dont la compétition était ressentie de l'intérieur par un individu ordinaire, dans l'atmosphère grisante et dangereuse de la cour. Quant au personnage le plus important, Mutesa, dont le point de vue domine dans la plupart des sources, nous savons qu'en dépit de ses infirmités, il était apte à discerner, dans la mêlée, les capacités respectives des groupes d'étrangers rivaux. Il sentait bien que les techniques et l'organisation des Européens étaient supérieures à celle des Swahili.

Mutesa pensait aussi qu'une alliance avec les Européens pourrait l'aider à défendre son royaume contre une autre menace, venant, celle-là, non pas de l'Est, mais du Nord. De même que l'expansion égyptienne le long de la mer Rouge avait inquiété les empereurs Théodoros et Johannès, l'arrivée des Égyptiens par la vallée du Nil était un souci pour le Kabaka Mutesa. C'est peut-être ce qui explique ses hésitations à propos de l'islam – les aventuriers, qui étaient le fer de lance de l'avancée sur le Nil, étaient pourtant tout sauf des gens de religion. Dans les années 1870, des groupes d'Égyptiens, de Turcs, de Soudanais exploraient la région située au nord du royaume du Kabaka, pour y faire des razzias ou du commerce, phénomène que nous examinerons dans le prochain chapitre. Mutesa pensait sans doute que la technique et le soutien des Européens constituaient de bons antidotes contre cette autre menace.

La religion et les luttes pour le pouvoir après Mutesa

Durant les dernières années de son règne, Mutesa, de plus en plus malade, chercha de tous les côtés des soins et du réconfort. Il était moins à même de

contrôler la compétition entre les différentes factions religieuses, qui bientôt se procurèrent des armes et acquirent un savoir-faire militaire en prévision d'une lutte de succession. En 1884, Mutesa mourut et son jeune fils Mwanga, qui n'avait que peu d'expérience des intrigues du palais et de la politique étrangère, lui succéda au poste de Kabaka. Les factions protestantes, catholiques, musulmanes et Lubare attendaient ce moment ; leurs rivalités s'intensifièrent à la faveur de cette nouvelle situation. Les missionnaires européens et swahili participaient à cette lutte, mais le rôle décisif revenait maintenant presque entièrement aux Baganda qui avaient vécu à la cour sous Mutesa et s'étaient propulsés à des postes d'autorité dans l'armée, l'administration et les clans. Mwanga, qui avait moins de vingt ans, s'efforçait d'arbitrer la compétition. Comme son père Mutesa, il ne pouvait agir, au début de son règne, sans l'avis des conseillers les plus anciens. Malheureusement pour lui, en ce début des années 1880, les conseils lui arrivaient en ordre très dispersé.

Pendant les quatre années qui suivirent, Mwanga navigua par conséquent d'un engagement à un autre, favorisant tantôt une faction, tantôt une autre. En 1886, comme Mutesa l'avait fait dix ans auparavant, il fit exécuter un certain nombre de lecteurs dévots, des chrétiens en l'occurrence, et plus particulièrement des catholiques. Beaucoup d'entre eux ont été déclarés martyrs par l'Église catholique. En 1888, les pratiques incohérentes de Mwanga et ses alliances instables provoquèrent un bref réflexe d'entente entre chrétiens et musulmans qui entraîna son renversement. Les différentes factions retournèrent ensuite rapidement à leurs luttes intestines, chacune ayant son prétendant au trône parmi les fils de Mutesa.

Le parti musulman, le plus important et le mieux armé de tous, réussit, vers la fin de l'année 1888, à évincer les protestants et les catholiques. Mais le conflit se poursuivit, opposant cette fois les partisans de la coutume et ceux de la religion musulmane. Voici le récit qu'en fait un observateur très partial, le missionnaire britannique Robert Ashe :

S'étant débarrassés de leurs rivaux chrétiens, les Mahométans ont décidé que tout l'Uganda devrait professer l'islam ; ils ont réalisé que, pour mettre en œuvre cette résolution, il était nécessaire de commencer par convertir le roi [...] Kiwewa [un fils de Mutesa], se voyant désormais aux mains de fanatiques de la pire espèce, s'est mis à regretter amèrement d'avoir laissé ces Mahométans bigots expulser du royaume ses chefs chrétiens qui en aucune façon ne lui avaient proposé le baptême, alors que les Mahométans lui demandaient d'accomplir le rite initiatique de leur religion [la circoncision].

Kiwewa a déclaré tout crûment qu'il ne consentirait jamais à ce rite [...] Les Mahométans ont alors amené un frère cadet de Kiwewa, Kalema, qui, pour obtenir le royaume, a accepté d'embrasser l'islam [et de subir la circoncision].

L'identité religieuse était désormais, plus clairement que jamais, liée à l'État, à l'identité du roi et à des coutumes particulières comme la circoncision et le baptême. Les prétendants à la royauté, tous fils de Mutesa, se montraient désireux de s'identifier ouvertement à l'un ou l'autre des partis

religieux. Les protestants et les catholiques, ainsi que leurs missionnaires respectifs, alors regroupés dans l'ouest du royaume, persuadèrent le jeune Mwanga de devenir leur porte-drapeau et reprirent la capitale en 1890 grâce à la supériorité de leur armement. Le parti musulman, repoussé hors de la région centrale, se regroupa à l'Ouest sous l'égide d'un autre fils de Mutesa, le « Prince » Mbogo. Dans l'intervalle, Kalema avait succombé à la variole.

Entre temps, les Britanniques avaient assuré leur domination sur la région, envers et contre leurs concurrents : les Soudanais au Nord, les Allemands au Sud, dans ce qui allait devenir le Tanganyika, et les Arabes de Zanzibar sur la côte – ces derniers étaient de plus en plus dépendants des Britanniques. Le principal représentant du pouvoir britannique au début des années 1890 était Frederick Lugard. Celui-ci aidait les partis chrétiens – et en particulier les Bangereza ou protestants – à consolider leur pouvoir en attribuant des places dans l'administration et des postes dans les provinces à leurs leaders. La concurrence entre protestants et catholiques se trouvait maintenant ramenée au niveau local, social et religieux, dans la mesure où le Buganda était incorporé à l'entité coloniale plus large appelée Ouganda.

Le parti musulman ne se portait pas très bien dans ce nouveau dispositif ; Zanzibar, d'où venait son principal soutien, était maintenant sous contrôle britannique. Cependant, les musulmans n'avaient pas perdu leur capacité à lutter pour le pouvoir et avait toujours un prétendant au trône, Mbogo. Ils étaient très nombreux au sein des clans dirigeants et d'autres leaders étaient apparus non seulement parmi les Arabes de Zanzibar mais aussi parmi les Nubiens. Ces derniers étaient des Soudanais enrôlés dans les forces militaires turco-égyptiennes, qui avaient quitté leur pays lorsque celui-ci était tombé sous la domination des mahdistes (voir le chapitre 12). Les Britanniques en recrutèrent un certain nombre quand ils prirent possession du Buganda et de l'Ouganda.

Tous ces musulmans étaient censés faire preuve de loyauté envers le nouveau pouvoir colonial et son protégé, le Kabaka Mwanga. En 1892-1893, les musulmans tentèrent de reprendre le contrôle de la situation. Armés de fusils, ils affrontèrent les forces coloniales dans la région de Kampala, mais furent contraints de battre en retraite devant les canons britanniques. L'armée coloniale et celle des Baganda, dirigée par des chefs chrétiens, dispersèrent les musulmans et capturèrent Mbogo. Voici ce que rapporte un jeune écrivain protestant de l'époque :

Quand ils ont été battus, le Muzungu [« l'homme blanc », en l'occurrence le gouverneur qui avait succédé à Lugard] a dit au Kabaka [Mwanga] qu'il avait vu qu'il n'était pas bon de garder Mbogo dans le Buganda parce qu'il allait souiller le cœur des habitants. Il a dit que quand ses soldats [des Soudanais pour la plupart] voyaient Mbogo ils le considéraient comme le Kabaka, parce qu'il était de leur religion. Il a dit qu'ils étaient avec Selim Bey [un leader parmi les soldats soudanais] [...] Pour cette raison, il [le gouverneur] a dit que Mbogo devait être emmené à Zanzibar et qu'en plus il était vieux. S'il avait été plus jeune il aurait été emmené dans une île plus éloignée.

Les Britanniques et les autres pouvoirs coloniaux déportaient souvent des dirigeants connus vers des destinations lointaines ; ainsi, l'Asantehehe Prempeh fut obligé de résider aux îles Seychelles pendant vingt-quatre ans. Mbogo, plus âgé et moins « dangereux », ne passa que trois ans à Zanzibar, désormais territoire britannique. Il fut ensuite renvoyé dans son pays où il prit la tête de la communauté musulmane, amère mais désormais résignée. Les survivants exprimaient cette amertume dans un chant évoquant une épidémie qui venait de décimer le bétail :

Nous serons anéantis pour notre religion

Comme les buffles ont été anéantis par la peste bovine

Conclusion : le destin des musulmans dans le Buganda « chrétien »

L'Ouganda et son noyau méridional du Buganda sont rarement considérés comme des pays « musulmans ». L'époque de la domination musulmane à la cour, de la fin des années 1860 au début des années 1890, est généralement oubliée. Une des raisons qui expliquent cet oubli résulte des sources. Les Baganda musulmans étaient beaucoup moins lettrés que leurs concurrents chrétiens et ils s'exprimaient généralement par écrit en arabe ou en swahili, en utilisant l'alphabet arabe. Ils étaient également moins enclins à écrire sur l'histoire ou l'ethnographie du Buganda. C'est pourquoi il est plus difficile de discerner les traits de cette communauté et la personnalité de ses membres, même durant la période où elle a joué un rôle dominant. Une autre raison est qu'une longue période de gestation était nécessaire pour créer un « État islamique », comme nous l'avons vu en pays haoussa : Ousman dan Fodio s'est appuyé sur une longue tradition de pratique islamique, même s'il remettait en cause la sincérité et le jugement de la cour et des religieux de son temps. Le Buganda et l'intérieur de l'Afrique de l'Est ne bénéficiaient pas de traditions islamiques anciennes même si les racines du parti musulman – qui remontaient au temps de Suna et de Mutesa – étaient plus anciennes que celles de ses homologues chrétiens dans la culture du palais.

La troisième raison expliquant ce stéréotype est l'affirmation selon laquelle « l'islam swahili » n'a jamais eu de projet missionnaire. Comme nous l'avons évoqué au chapitre 3, l'histoire de ces peuples de la côte est globalement caractérisée par une répugnance au prosélytisme, de même que les communautés vouées au commerce des zones forestières de l'Afrique de l'Ouest se distinguent par un « islam suwarien » (voir le chapitre 4). Mais les choses pouvaient changer, comme cela a été le cas au XIX^e siècle. Les tentatives d'expansion des Arabes d'Oman, d'une part, celles plus déterminées des Britanniques et des Allemands, d'autre part, avaient engendré une compétition aussi bien religieuse que politique. Le Buganda dont le souverain jouissait d'un pouvoir important, quoique fragile, et n'était pas

entravé par un clergé national, aurait pu devenir un « État musulman » en une seule génération. Ou tout au moins progresser considérablement dans cette direction sous la conduite de son roi. Mais c'est alors que des forces locales de résistance apparurent. Elles vinrent s'ajouter aux manœuvres des missionnaires chrétiens, à l'affaiblissement du roi par la maladie et à la détermination forcenée des Européens qui voulait arrêter l'islamisation de l'Afrique.

À partir des années 1890, la vie fut difficile pour les musulmans. La communauté et la tradition islamiques ont sans aucun doute survécu au Buganda et dans l'ensemble de l'Ouganda. Les Baganda musulmans se sont installés dans la partie nord de la colonie, de même que certains Soudanais ; ils y ont construit des traditions islamiques qui restent encore bien vivantes aujourd'hui. Certains d'entre eux sont devenus fonctionnaires, interprètes ou chefs locaux sous le gouvernement des Britanniques. Mais la plupart ont senti que l'Ouganda était devenu un pays « chrétien » dans lequel ils seraient toujours marginaux. Au premier abord on pourrait comparer leur expérience avec celle des musulmans d'Éthiopie, qui, à diverses époques, ont été massacrés, contraints à se convertir ou asservis, comme des citoyens d'une classe inférieure, par des régimes « chrétiens » puissants. Mais la population musulmane de l'Éthiopie et de l'actuelle Érythrée est beaucoup plus nombreuse et plus fermement implantée que les descendants des « lecteurs » du Buganda.

Bibliographie et lectures complémentaires

L'islam est la première religion monothéiste arrivée en Ouganda, en provenance de la côte swahili, à partir de 1844. Le christianisme accède à la cour du Buganda à partir de 1877, avant la conquête coloniale, dans sa version protestante ou anglicane (Church Missionary Society), puis catholique (Pères Blancs). Entre 1888 et 1892, les luttes interconfessionnelles qui agitent la cour du Buganda dévastent le pays. L'islam est finalement exclu du champ politique bugandais, mais il reste une composante importante dans un pays qui est une des régions d'Afrique les plus christianisées. La compétition entre les trois confessions n'a cessé de structurer depuis lors les appartenances identitaires et les attitudes politiques.

L'Ouganda et la partie sud, ou Buganda, qui nous préoccupe dans ce chapitre, tombèrent dans l'orbite coloniale britannique, aussi la majorité de la bibliographie disponible est-elle en langue anglaise. Cependant, il existe une importante documentation en français sur l'Ouganda. Pour une présentation d'ensemble de l'histoire et des sociétés de l'Ouganda, on lira Gérard PRUNIER et Bernard CALAS (dir.), *L'Ouganda contemporain* (Karthala – Institut français de recherche en Afrique, 1994), qui contient un chapitre de François

CONSTANTIN, « L'islam en Ouganda » (p. 193-208).

Sur l'histoire spécifique du Buganda, on consultera Henri MÉDARD, *Le royaume du Buganda au XIX^e siècle* (Karthala, 2007). Les conflits religieux y sont abordés de façon circonstanciée.

Un exemple mémoriel de la compétition entre les trois confessions est donné par Henri MÉDARD, « Les sanctuaires de Namugongo (Ouganda) et la création de saints africains » (in Jean-Pierre CHRÉTIEN et Jean-Louis TRIAUD, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, 1999, p. 459-472).

Pour la bibliographie anglaise, on trouvera un excellent résumé de l'islam au Buganda dans David SPERLING (en collaboration avec José KAGABO), « The Coastal Hinterland and Interior of East Africa » (in N. LEVTZION et R. POWELS (eds), *op. cit.*, p. 273-302). Pour le XIX^e siècle et la période qui nous concerne, voir Michael WRIGHT, *Buganda in the Heroic Age* (Oxford, 1971), dont la page 133 est la source du petit verset cité dans le présent chapitre.

Pour avoir la perspective d'un historien ougandais, lire Semakula KIWANUKA, *A History of Uganda* (Africana Press, 1972). Les contemporains des événements ont aussi rédigé leurs mémoires, en anglais ou en luganda. Des écrits d'Apolo KAGWA et d'Henry WRIGHT DUTA KITAKULE est tirée la citation sur l'ouverture de Kabaka Mutesa : « How Religion came to Uganda » (*Uganda Journal*, 1947, p. 110-111). *Do not turn back. The Reign of Mutesa ou Simuda Nyuma* (Center for Research Libraries, 3 vol.) de Hamu MUKASA est la source de la citation sur le martyre des musulmans (vol. 1, p. 20-22) et sur l'exil de Mbogo à Zanzibar (vol. 3, p. 25-34). Kalembe, un bugandais qui est passé par l'islam et le protestantisme avant de devenir catholique, a transmis un témoignage sur les changements religieux au Père Blanc Siméon Lourdel, cité dans J.P. THOONEN, *Black Martyrs* (Sheed and Ward, 1941).

Plusieurs explorateurs européens ont visité le Buganda pendant cette période. Le plus connu est Henry MORTON STANLEY, et c'est son volume, *Through the Dark Continent* (Harper and Brothers, 1878), qui est la source de son appréciation de Kabaka Mutesa (vol. 2, p. 192-194). Missionnaires anglais et français ont laissé des comptes rendus de leurs expériences au Buganda, et celui de Robert ASHE, *Chronicles of Uganda* (Hodder and Stoughton, 1971 [1894], p. 118-121), est la source de la citation sur la concurrence entre partis religieux vers la fin des années 1880.

Toutes les citations de ce chapitre se trouvent, avec bien d'autres sources, dans David ROBINSON et Douglas SMITH, *Sources of the African Past* (*op. cit.*, chap. 3).

Le Soudan : le Mahdi et le calife au milieu des rivalités impérialistes

Muhammad Ahmad, le Mahdi du Soudan, était l'Africain musulman le plus connu à l'extérieur de l'Afrique au XIX^e siècle. Prédicateur, enseignant et écrivain, il a vécu à peine plus de quarante ans mais a laissé une empreinte indélébile dans sa région d'origine. Il s'est appuyé sur sa compréhension de l'islam pour mobiliser la majeure partie de la population islamique contre l'intrusion étrangère et le déclin économique. Il avait compris que Dieu faisait appel à lui pour être le *mahdi*, le « bien guidé », celui qui arrive dans les temps troublés précédant la fin du monde.

L'impérialisme auquel il s'est opposé était celui du régime turco-égyptien connu sous le nom de Turkiyya. Tout au long du XIX^e siècle, les Soudanais ont appelé « Turcs » toutes les populations d'origine turque, slave, arabe ou européenne, associées à ce régime et à ses abus. L'Égypte, qui faisait encore officiellement partie de l'Empire ottoman, avait commencé son expansion au début du XIX^e siècle, après l'invasion napoléonienne, sous la direction de Méhémet Ali (voir chapitre 6). Depuis le Caire et la base de Khartoum, plus au sud, Méhémet Ali avait donné mission à des marchands de trouver des ressources en esclaves et en ivoire sur les rives du Haut-Nil pour servir ses projets de modernisation rapide de l'Égypte. Dès 1820, ces entrepreneurs exploraient les vastes régions marécageuses du Haut-Nil, pour y faire du commerce ou des razzias. Ils établissaient des villages et des comptoirs dans la partie nord du Soudan où les populations parlaient la langue arabe, et pillaient les petites communautés qui vivaient plus au sud (voir carte 5).

Vers le début des années 1880, les Britanniques vinrent s'ajouter au réseau turco-égyptien. Afin d'étayer leurs énormes investissements en Inde, ils avaient développé des connexions à travers tout le Moyen-Orient, ce qui avait abouti à l'ouverture du canal de Suez en 1869. Des militaires, des explorateurs et des aventuriers européens et américains se rangèrent sous la bannière du régime turco-égyptien – lequel était de plus en plus sous l'influence des Britanniques – et quelques-uns d'entre eux trouvèrent le moyen de s'introduire au Soudan. Certains se frayèrent même un chemin vers les sources du Nil Blanc, suscitant l'inquiétude du Kabaka Mutesa, comme on l'a vu au chapitre 11. En 1882, les Britanniques occupèrent finalement l'Égypte pour protéger leurs intérêts et se trouvèrent encore plus étroitement liés au régime du Sud. Pour beaucoup de Soudanais musulmans, leur présence fournissait une preuve supplémentaire que le régime turco-égyptien était

exploiteur et non pas musulman.

Muhammad Ahmad prit le titre de Mahdi en 1881 et commença à mobiliser des adeptes contre cette intrusion combinée des Turcs, des Égyptiens et des Européens. Il appelait « Turcs » tous les envahisseurs et leurs alliés soudanais. Pour lui, ce terme désignait les infidèles, lesquels, le plus souvent, étaient d'anciens musulmans. Ces derniers, qu'il disait coupables d'apostasie, étaient pires, à ses yeux, que les « païens » des petites sociétés de la partie sud de la région. Le Mahdi, puisant abondamment dans un flot de ressentiment à l'égard des étrangers, réussit à chasser ces derniers du Soudan (voir figure 21). Dans son élan, il assiégea Khartoum et tua Charles Gordon, le général envoyé pour prendre la tête des troupes impériales encore valides.

Peu après la mort de « Gordon de Khartoum », le Mahdi succomba à son tour ; il fut remplacé par le *khalifa* Abdullahi. C'est lui que nous avons vu affronter le roi Johannès d'Éthiopie, au chapitre 8 (voir figure 22). Les Britanniques, qui avaient toujours en Égypte des troupes commandées par un général aussi célèbre que Gordon, Horatio Herbert Kitchener, écrasèrent le calife en 1898. Ils assuraient ainsi leur domination sur la région qui prit le nom de Condominium anglo-égyptien, jusqu'à l'indépendance du Soudan en 1956. Un des principaux groupes auxquels les Britanniques avaient affaire était la Mahdiyya, qui rassemblait les descendants du Mahdi et de ses adeptes. Le prestige de ce groupe était et reste considérable. L'histoire du Mahdi, du calife et de la Mahdiyya ont eu une énorme influence sur les perceptions britanniques et occidentales tant de l'islam que du Soudan.

Le Soudan, corridor du Nil vers l'intérieur

Le Nil est la principale voie reliant le Nord de l'Afrique aux régions subsahariennes. Le fleuve, à la différence du désert, permet des contacts constants entre le Nord et le Sud. Pour cette raison, divers groupes que l'on peut qualifier d'« égyptiens » et de « soudanais » ont été en interaction, se sont dominés les uns les autres et ont eu des échanges culturels pendant plus de six mille ans. Le Nil a été l'artère nourricière de l'Égypte, donnant au cours des millénaires à une population nombreuse la possibilité de vivre dans une région qui sans lui serait un désert. L'Égypte et ses nombreux régimes successifs ont toujours été soucieux d'exercer une influence, voire un contrôle sur leurs voisins du Sud.

Les conquérants arabes musulmans du ^{vii}e siècle s'étaient rapidement emparés de l'Égypte mais pas du Soudan. Ils avaient mis en place, avec le Sud, des relations commerciales et tributaires qui durèrent des siècles. Progressivement l'islam et la langue arabe s'étaient diffusés vers l'amont du fleuve, affaiblissant les classes dominantes, chrétiennes ou autres, isolant les langues nubiennes et créant peu à peu la carte culturelle et linguistique du

Soudan actuel : un Nord arabophone et musulman, quelquefois unifié autour d'un ou plusieurs États, et un Sud organisé en petites sociétés parlant un grand nombre de langues différentes et pratiquant des religions diverses. Depuis la fin du xix^e siècle, des petites communautés chrétiennes ont émergé dans le Sud, sur l'initiative de missionnaires européens. Leur présence a donné un caractère plus exacerbé au conflit entre le Nord et le Sud pendant tout le xx^e siècle, avec des décennies de guerre civile entre les deux régions et même à l'intérieur de chacune d'elles.

La région du Soudan a également été le lieu d'importants mouvements d'ouest en est. Des pèlerins d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale, en particulier des régions appartenant aujourd'hui au Tchad, au Niger et au Nigeria, se déplaçaient par voie terrestre pour remplir une obligation fondamentale de l'islam, le pèlerinage. En général, ils traversaient les parties centrales du Soudan jusqu'à la mer Rouge, effectuaient la traversée jusqu'à Djeddah et poursuivaient leur chemin jusqu'à La Mecque. Beaucoup finançaient leur périple en travaillant en cours de route et certains d'entre eux se sont établis de façon permanente dans la vallée du Nil à l'aller ou au retour de leur pérégrination vers les lieux saints. À la fin du xix^e siècle, ils fournirent au Mahdi un contingent important d'adeptes ; au xx^e siècle, ils sont devenus une sorte de réservoir de main-d'œuvre pour le Soudan anglo-égyptien. Au moment de la conquête britannique du début du xx^e siècle, un nombre significatif de ces pèlerins provenaient du califat de Sokoto (voir chapitre 10). Ils combinaient l'obligation traditionnelle de se rendre à La Mecque, avec un acte d'*hijra* par rapport au pouvoir des infidèles.

Beaucoup des habitants du Nord du Soudan appartenaient à des ordres soufis. Le soufisme existait au Soudan depuis un certain temps, mais, au cours du xix^e siècle, il s'était beaucoup plus largement répandu, sous l'impulsion de nouveaux ordres dont la plupart avaient leur centre près de La Mecque et de Médine. La plupart des Africains de l'Ouest qui s'étaient installés dans le Centre du Soudan étaient soufis ; ils partageaient souvent la même allégeance à la Qadiriyya qu'Ousman dan Fodio et sa famille (chapitre 10). Muhammad Ahmad était à la fois un lettré et un adepte du soufisme ; il était devenu l'un des dirigeants de l'ordre appelé la Sammaniyya. La plupart de ces mouvements avaient développé des racines locales et nourrissaient aussi des griefs contre l'islam « officiel » de l'Égypte, souvent symbolisé par la vénérable université al-Azhar du Caire.

La Turkiyya

Après que les Britanniques eurent chassé Bonaparte d'Égypte en 1801, un soldat d'origine albanaise, Méhémet Ali, s'était emparé des rênes du pouvoir en Égypte. Il agissait en principe sous le contrôle de l'Empire ottoman, mais il prit rapidement son autonomie, modernisa l'économie de manière

spectaculaire et exerça son autorité sur une zone de plus en plus vaste. À partir de 1821, dans le cadre de sa modernisation économique, il étendit au Soudan le pouvoir turco-égyptien afin d'obtenir de l'or, de l'ivoire ainsi que des esclaves pour l'armée, le travail agricole et le travail domestique. Il établit sa base d'opération à Khartoum, au confluent du Nil Bleu et du Nil Blanc, recruta à son service des Soudanais vivant dans la vallée et plaça l'ensemble de l'opération sous l'autorité d'un gouverneur général.

Le gouverneur général, responsable devant un ministère du Soudan au Caire, dirigeait une importante administration et une armée dont les troupes étaient réparties dans la région du Nord du Soudan. Fonctionnaires et soldats supervisaient la collecte des impôts et les flux d'ivoire et d'esclaves en provenance des régions du Sud. L'administration s'étendit progressivement au Sud et à l'Ouest au cours du XIX^e siècle, mais le gouverneur général avait de plus en plus de difficultés à contrôler la combinaison de razzia, de commerce et de taxation qui caractérisait le système. Dans les dernières décennies du siècle, la plupart des Soudanais considéraient que ce système était brutal et exploiteur ; ils l'appelaient la *turkiyya*, le pouvoir des « Turcs ».

Ismail Pacha (1863-1879) donna une nouvelle impulsion à la politique de modernisation de son grand-père Méhémet Ali ; il essaya de combiner les opérations traditionnelles avec des tentatives sporadiques de suppression de l'esclavage. Ses efforts et ceux de ses agents égyptiens et européens étaient perçus par beaucoup de Soudanais comme la perpétuation du même modèle d'exploitation, de corruption et de gouvernement « infidèle ». En fait, Ismail ne fit que renforcer le système d'exploitation pour pouvoir financer des expéditions extérieures en particulier vers l'Éthiopie (voir chapitre 8) et le Buganda (chapitre 11). En cherchant à obtenir toujours plus d'ivoire et à soutirer toujours plus d'impôts, il poussa à la révolte les paysans et les éleveurs soudanais, leurs chefs tribaux et même certains fonctionnaires de la *Turkiyya*. C'est dans ces circonstances qu'il nomma Charles Gordon premier gouverneur général européen du Soudan et lui donna la mission peu enviable – et contradictoire – de rétablir l'ordre et d'extorquer davantage de ressources.

Le règne du Mahdi

Je n'ai pas encore présenté la vision musulmane de la fin des temps. Par beaucoup de points elle est comparable à la tradition chrétienne transmise par le Livre de la Révélation. Évidemment personne ne peut connaître à l'avance le Jour du Jugement dernier, mais cela n'a pas empêché les autorités de diverses religions d'essayer de prévoir la fin des temps et de l'utiliser pour exhorter leurs contemporains (voir figure 21). Les temps difficiles, les temps de misère et d'oppression, engendrent souvent des visions de ce genre ; il

arrive alors parfois qu'une figure charismatique évoque des mesures destinées à sauver les croyants – ce mot désigne généralement un petit nombre d'individus qui seront préservés tandis que les autres périront. Muhammad Ahmad, se sentant peu à peu appelé par Dieu pour remplir cette mission, prit le titre de Mahdi. Il se sentait moralement obligé de combattre les forces qu'il identifiait comme celles de l'oppression.

Muhammad Ahmad avait grandi dans la vallée du Nil non loin de Khartoum. Fils d'un constructeur de bateaux, il avait reçu une éducation itinérante typique, apprenant le Coran, ainsi qu'une série d'autres ouvrages, avec différents maîtres de la loi, de la théologie et du soufisme. Comme il montrait une réelle aptitude à l'étude, à l'enseignement et à la prédication, il était devenu un membre actif de l'ordre soufi de la Sammaniyya. Dans les années 1870, Muhammad s'était forgé une réputation d'ascète et de partisan rigoureux de la réforme. Il était basé à Aba, une île au milieu du Nil Blanc, et il circulait en aval et en amont du fleuve ainsi que dans le Kordofan, une grande région de savane située plus à l'Ouest. Les rencontres qu'il faisait renforçaient son sentiment d'avoir une mission au milieu du désordre grandissant du Soudan central. S'étant imprégné des enseignements traditionnels concernant la tradition du *mahdi*, il ressentit qu'ils s'appliquaient à sa personne et fit part de cette prise de conscience à ses disciples. L'un d'eux, Abdullahi, qui venait du Kordofan et allait devenir son successeur, encouragea fortement son maître dans cette voie. En 1881, Muhammad Ahmad prit le titre de Mahdi. Il commença à recevoir des serments d'allégeance et à rassembler de nombreux adeptes.

Le Mahdi ne tarda pas à entrer en conflit ouvert avec la Turkiyya. Retrouvant les mots du Prophète, il entraîna Abdullahi et ses autres disciples dans une *hijra* en direction de l'Ouest et il leur donna le nom d'*ansar*, ou « partisans », le nom donné par Muhammad à ceux qui l'avaient suivi à Médine. Au cours des quatre années suivantes, le Mahdi trouva des soutiens et remporta la plupart des batailles qui l'opposaient aux armées des « Turcs ». La lettre suivante, adressée en 1882 au pouvoir de Khartoum, donne une idée de sa ferveur et de l'emprise que pouvait avoir sa prédication sur les Soudanais exploités :

Vous dites que ceux qui Nous suivent ne sont que des Baqqara ignorants [un groupe d'élèves nomades du Kordofan] et des idolâtres. Sachez alors que ceux qui ont suivi les apôtres avant nous et ceux qui ont suivi notre Prophète Muhammad étaient les faibles, les ignorants et les nomades qui adoraient les rochers et les arbres. Les ulémas et les riches, les gens de pouvoir et ceux qui vivaient dans le luxe, ne les ont pas suivis avant que leurs demeures aient été détruites, leurs nobles tués et avant qu'ils aient été soumis par la force [...] Et quand vous dites « Levez-vous et venez vers nous, que vous puissiez aller à l'endroit où l'on est guidé, à La Mecque », sachez que nous n'irons que lorsque l'Apôtre de Dieu en donnera l'ordre, au moment choisi par Dieu. Nous ne sommes pas sous votre autorité, mais vous et vos supérieurs vous êtes sous Notre autorité [...], car il n'y a rien d'autre entre Nous et vous que l'épée...

Le Mahdi et ses disciples peuvent faire penser à Ousman dan Fodio et à la

communauté que ce dernier avait rassemblée dans le Gobir (voir le chapitre 10). Les deux hommes ont présenté leur action dans la langue de l'islam des origines, celle du Prophète, lequel constituait toujours le modèle à suivre. Mais il existe trois différences significatives entre le Soudan de la fin du XIX^e siècle et le pays haoussa de la fin du XVIII^e. Première différence, Muhammad Ahmad fut beaucoup plus prompt à défier le pouvoir en place. Ensuite, le régime turco-égyptien était essentiellement extérieur et impérial. Ousman avait dû faire progressivement la preuve que les dirigeants haoussas locaux n'étaient réellement ni de bons musulmans ni même des musulmans tout court. Enfin Muhammad Ahmad avait le titre de Mahdi, celui qui viendra à la fin des temps, ce qui suggère un niveau de crise et de traumatisme que nous n'avons pas rencontré jusqu'ici.

En 1882, le pouvoir installé à Khartoum reconnut le défi militaire et idéologique que lui posait le Mahdi. Il organisa sa défense en envoyant des lettres aux Mahdistes et à la communauté musulmane en général. Ces missives étaient le plus souvent écrites par des lettrés diplômés de la prestigieuse université al-Azhar du Caire. Il ne s'agissait pas de contester la doctrine du « Bien-Guidé », celui qui viendra à la fin des temps, mais plutôt l'authenticité des revendications de Muhammad Ahmad. Elles rejetaient ses prétentions à une origine chérifienne, si importante pour les souverains marocains (chapitre 7), et ses protestations concernant les perturbations et l'exploitation du peuple. L'une de ces lettres, rédigée par un des ulémas lettrés qui travaillaient pour le régime, est ainsi formulée :

Car vous n'ignorez pas que les dures épreuves infligées par les autorités politiques ou l'absence de refuge sont pure invention. Vous et moi vivons dans le bien-être, la sécurité et la tranquillité. Notre refuge, le refuge de tous existe bel et bien : c'est Son Altesse le Khédive [le souverain du Caire] et Son Excellence le Gouverneur Général des provinces du Soudan [...], et les chefs de districts de l'administration, auxquels vous avez recours dans vos affaires, et qui prennent les opprimés par la main et organisent la vengeance contre l'opprimeur.

Ces paroles lénifiantes sonnaient creux aux oreilles de la plupart des Soudanais.

En 1884, les armées du Mahdi contrôlaient la plus grande partie du Nord et du Centre du Soudan et avaient forcé le pouvoir de Khartoum à la défensive. Depuis l'Égypte, les Britanniques envoyèrent de nouveau Gordon pour évacuer les forces qui restaient à Khartoum et dans les autres garnisons. Gordon avait acquis en Chine et dans d'autres lieux du monde une réputation de chrétien dévot et incorruptible engagé dans une « croisade » contre la traite des esclaves. Il avait peu de connaissance de l'arabe ou de l'islam. Il pensait pouvoir se débarrasser des « Turcs » par la force de son magnétisme personnel et l'impression qu'il ferait sur les Soudanais. Au lieu de cela, il essuyait rebuffades sur rebuffades de la part du Mahdi. Par exemple :

Sachez que je suis le Mahdi attendu, le Successeur de l'Apôtre de Dieu. Ainsi, je n'ai pas besoin du sultanat, ni du royaume du Kordofan ou d'ailleurs, ni des richesses de ce

monde et de sa vanité. Je ne suis que l'esclave de Dieu, qui guide les autres vers lui et vers ce qui est avec Lui [...], et Dieu m'a secouru avec les prophètes, les apôtres et les anges, et tous les saints et les hommes pieux, afin que je fasse vivre Sa religion...

À la fin de janvier 1885, avant qu'une colonne de secours ait pu arriver du Nord, les Mahdistes avaient envahi Khartoum, anéanti ses défenseurs et décapité le Général Gordon.

Le règne du *khalifa* Abdullahi

Le Mahdi prêta une attention sérieuse à l'administration de ses nouveaux territoires pendant son court règne, mais il mourut brutalement – peut-être du typhus – en juin 1885. Abdullahi, désigné, du vivant du Mahdi, comme *khalifa*, prit les rênes du pouvoir et reçut les serments d'allégeance à sa place dans sa capitale d'Omdourman, près de Khartoum. Jusqu'au début des années 1890, il dut faire face à de sérieuses oppositions internes, en particulier de la part des membres de la famille du Mahdi, qui se donnaient le nom d'*ashraf*, ou « descendants du Prophète ». Les fils du Mahdi revendiquaient le titre de successeurs légitimes. Abdullahi dut également s'occuper d'une famine sérieuse qui touchait à ce moment le Centre et le Nord du Soudan, ainsi que de menaces extérieures, surtout de la part des forces égyptiennes et britanniques, au Nord et le long de la mer Rouge. Son plus gros problème était une question d'échelle : comment restaurer l'ordre dans une région aussi vaste que toute l'Europe occidentale. En période de prospérité, la tâche aurait déjà été formidable. En période de famine et après des décennies de razzias et de guerres, c'était impossible.

Le calife concentra presque toute son énergie aux frontières orientales du Soudan où il dut affronter les initiatives turco-égypto-britanniques le long de la mer Rouge, la présence nouvelle des Italiens qui allait avoir pour résultat la colonisation de l'Érythrée, et enfin une résurgence des monarchies chrétiennes dans les hautes terres d'Abyssinie (voir chapitre 8). Le Mahdi avait adopté une position conciliante à l'égard des Abyssins, évoquant l'ancienne tradition d'amitié entre le Prophète et l'empereur d'Aksoum. À la fin des années 1880, le calife commença à être particulièrement préoccupé par l'expansion de Johannès dans le Nord-Ouest et par sa politique de conversion forcée des musulmans. Un des membres de son cercle rapproché rapporte ainsi des délibérations à propos de la situation :

Ils [les Abyssins] étaient réputés [pour leur bravoure] parmi les nations depuis des générations, jusqu'à ce que Dieu apporte la lumière de notre maître Muhammad [...], qui a dit [à son peuple] « Laissez les Abyssins tranquilles aussi longtemps qu'ils vous laissent tranquilles » [...] Plus tard, les rois de notre temps et surtout le roi des Turcs, parce que leur croyance était faible [...] et parce qu'ils négligeaient les commandements de l'islam et qu'ils avaient abandonné le *jihad* [...] ont laissé les infidèles entrer en terre d'islam, prendre possession de certaines portions de cette terre et y construire des églises

avec des cloches [...]

Quand Johannès s'est installé sur le trône des Abyssins, il est devenu arrogant [...] et il a envahi le territoire de l'islam [...] et Johannès est le plus haineux des Abyssins envers l'islam. Quelqu'un qui l'a connu m'a dit que quand il voyait un musulman le matin cela le rendait si triste qu'il allait immédiatement prendre la croix qu'il adore et la pressait sur son visage.

Et quand Dieu a envoyé le Mahdi, celui-ci a écrit à Johannès pour l'appeler à rejoindre Dieu, mais il a répondu de façon déplaisante et il a envoyé ses armées au combat. Il est donc clair, pour quiconque est animé par le feu de Dieu, que combattre les Abyssins n'est pas seulement un choix légitime mais c'est un devoir essentiel pour la nation islamique...

Les hostilités se poursuivirent pendant plusieurs années, le long des frontières entre le Soudan « musulman » et l'Éthiopie « chrétienne ». En 1888, les forces du calife mirent à sac Gondar, la capitale salomonique. La bataille décisive eut lieu en 1889, quand Johannès attaqua la forteresse mahdiste d'al-Qallabat (ou Metemma dans les textes éthiopiens ; voir figure 22). Il était sur le point de l'emporter quand il fut blessé et succomba. Sa mort entraîna la déroute des armées chrétiennes et de grandes réjouissances à Omdourman. Par une ironie de l'histoire, l'échec temporaire de l'expansion éthiopienne permit aux Italiens de gagner du terrain en Érythrée et de développer une menace bien plus redoutable pour les intérêts de l'islam.

La chute de l'État mahdiste est moins venue des dissensions internes que des puissances extérieures. Les Britanniques n'avaient jamais abandonné leur intention de récupérer le Soudan, partie cruciale du corridor du Nil. Comme la ruée des Européens pour l'occupation de l'Afrique s'intensifiait et que les Italiens, les Belges et surtout les Français menaçaient de s'installer au Soudan, les Britanniques et leurs sujets égyptiens décidèrent de remonter le Nil. Sous la direction d'Horatio Herbert Kitchener, ils progressèrent lentement de 1896 à 1898, en construisant un chemin de fer au fur et à mesure de leur avancée. Ils gagnèrent les batailles les plus importantes contre les forces du calife, tirant avantage de la supériorité de leur puissance de feu ainsi que des dissensions parmi les Soudanais. En 1898, ils remportèrent la bataille décisive, celle de la prise d'Omdourman, et anéantirent une partie considérable de l'armée des *ansar*. Un des premiers gestes de Kitchener fut de détruire la tombe du Mahdi et d'exhumer son corps. Il dispersa ses ossements dans le fleuve et, dit-on, but dans son crâne. Le nouveau gouverneur général, le vengeur de Gordon, ne voulait pas que subsiste un sanctuaire autour duquel les Soudanais auraient pu se rallier contre le Condominium anglo-égyptien. Quant au calife, il mourut l'année suivante en essayant de monter une contre-attaque contre son ancienne capitale.

Le colonialisme britannique et la famille du Mahdi

Les Britanniques se trouvèrent rapidement confrontés à des problèmes

complexes dans le gouvernement de la plus grande des colonies africaines créées par les Européens, la région étant épuisée par des décennies de guerre, de famine et d'épidémies. Le Soudan comprenait alors tout le Nord, qui avait hérité d'une certaine unité, celle des anciens royaumes et du régime turco-égyptien, et le Sud où des sociétés diversifiées d'éleveurs et d'agriculteurs vivaient tant bien que mal dans les marais des méandres du Nil Blanc. Le Nord était pour l'essentiel musulman et arabophone ; le Sud était « païen » et « idolâtre », propre à recevoir des missionnaires chrétiens. Le nom donné à cette entité complexe fut celui de Condominium anglo-égyptien.

Le pouvoir au Soudan était indubitablement britannique. Il était partiellement subordonné aux autorités britanniques d'Égypte et il utilisait les Égyptiens et les institutions égyptiennes, y compris la vénérable université Al-Ahzar, pour administrer ce nouveau dominion. Les nouvelles autorités coloniales encourageaient un islam dominé par les formes orthodoxes du sunnisme et luttait activement contre les soufis, leurs confréries, leurs lieux de mémoire et leurs cérémonies. Le Gordon Memorial College fut créé en vue de former les nouvelles élites soudanaises.

Beaucoup de Soudanais appelaient ce gouvernement la Seconde Turkiyya. Il n'était guère populaire et les Britanniques sentirent qu'il était urgent de trouver des soutiens locaux. Pendant la Première Guerre mondiale, ils commencèrent à s'intéresser au fils du Mahdi, Abd al-Rahman al-Mahdi, et à exploiter ses sentiments anti-Turcs et pro-arabes dans leur lutte contre ce qui restait de l'Empire ottoman. Sayyid Abd al-Rahman était né juste après la mort de son père et avait été maintenu sous surveillance durant les premières années du xx^e siècle. Il avait de nombreux partisans à Omdourman et le long des rives du Nil Blanc. Au cours de la guerre, il devint pour les Britanniques un véritable allié : il se montra capable de rassurer les Soudanais en leur présentant la cause des Alliés comme une cause juste, de signer un « Livre soudanais de la Loyauté » et de fournir des renseignements sur d'éventuelles révoltes.

Après la guerre, les Britanniques firent fructifier cette alliance dans plusieurs domaines. Ils découvrirent en particulier la capacité de Sayyid à mobiliser des territoires et de la main-d'œuvre dans la Gézireh, la péninsule de terre entre le Nil Blanc et le Nil Bleu. La terre, dont une grande partie appartenait à sa famille, y était propice à la culture du coton dont les Britanniques avaient grand besoin pour leur industrie textile. La main-d'œuvre comprenait beaucoup de Soudanais ainsi que des soufis d'Afrique de l'Ouest qui s'étaient établis là au cours du xix^e siècle et qui répondirent nombreux à l'appel d'Abd al-Rahman. Durant les années 1920 et 1930, la collaboration entre les autorités coloniales et la Mahdiyya, à laquelle on donnait parfois le nom d'*ansar* ou celui d'*umma* (communauté), continua à se renforcer. Après la Seconde Guerre mondiale, les Britanniques autorisèrent Abd al-Rahman à reconstruire la tombe de son père et à en faire un lieu de pèlerinage à proximité de la capitale. L'Oumma est devenue par la suite, après

l'indépendance du Soudan, une force politique importante.

De leur côté, les descendants du calife Abdullahi ne bénéficièrent pas d'un destin aussi enviable. Abdullahi venait de l'Ouest, des zones tribales, où les populations sont différentes de celles plus sédentaires et urbanisées de la vallée. On le rendit responsable des divisions et de l'épuisement du pays. Il avait de fait gouverné ou essayé de gouverner les vastes étendues du Soudan et résisté aux ennemis de l'intérieur et de l'extérieur pendant une période beaucoup plus longue que son prédécesseur. Le Mahdi était mort au sommet de son prestige, avant que n'apparaissent les limites de la cohésion de son mouvement. Il pouvait être glorifié par les musulmans soudanais comme un soufi plein de dévotion et de fermeté mais aussi par les Européens laïcs comme un nationaliste capable de mobiliser une opposition contre les Turcs. Sa qualité de héros de la résistance et sa réputation sur le plan de la religion et celui du nationalisme, étaient inattaquables ; ses descendants et les membres du parti Oumma purent puiser dans ce fonds tout au long du xx^e siècle. Dans le prochain chapitre, nous verrons, avec le cas des Mourides, une combinaison similaire, alliant une tradition de résistance à une collaboration avec le pouvoir colonial.

Bibliographie et lectures complémentaires

Autant la littérature en langue anglaise sur la Mahdiyya et le Soudan est abondante, autant celle en langue française est limitée. Il existe cependant plusieurs travaux à signaler : Nicole GRANDIN, *Le Soudan nilotique et l'administration britannique* (Brill, 1982) ; Nicole GRANDIN, « Al-Sayyid Abd al-Rahman al-Mahdi (1885-1959) et l'héritage mahdiste au Soudan oriental » (in Jean-Pierre DIGARD (dir.), *Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson*, Maisonneuve et Larose, 1982, p. 217-226) ; Nicole GRANDIN, « Sayyid Muhammad 'Uthmân al-Mîrghanî (1793-1853). Une double lecture de ses hagiographies » (in François CONSTANTIN (dir.), *Les voies de l'islam en Afrique orientale*, Karthala, 1987, p. 35-58) ; Gérard PRUNIER, « Le mouvement des Ansars au Soudan depuis la fin de l'État mahdiste (1898-1987) » (*Islam et Sociétés au sud du Sahara*, n° 2, 1988, p. 61-79) ; Lidwien KAPTEIJNS, *Mahdisme et tradition au Dar For, Histoire des Massalit 1870-1930* (L'Harmattan, 2006).

Pour des approches plus contemporaines, mais non dépourvues de rappels et d'exposés historiques, on lira Marc LAVERGNE (dir.), *Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)* (Karthala – CERMOC, 1989) ; Gérard PRUNIER, *Le Darfour, un génocide ambigu* (La Table ronde, 2005).

Les Britanniques ont posé leur empreinte sur le Soudan à travers l'Anglo-Egyptian Condominium en 1896, et ce régime a duré jusqu'à l'indépendance

en 1956. Ainsi la bibliographie anglaise est abondante, à côté d'une documentation importante en arabe. Le traitement le plus complet du Mahdi et de son califat est toujours P.M. HOLT, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898* (Clarendon Press, 1970 [1958]). Holt fournit une bibliographie extensive, et il est la source des déclarations du Mahdi dans le présent chapitre, ainsi que de la réplique des ulémas fidèles au régime de la Turkiyya.

Sur le régime colonial et les liens que les maîtres anglais ont tissés petit à petit avec les héritiers du Mahdi, voir Martin DALY, *Empire on the Nile : The Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934* (Cambridge University Press, 1986). En ce qui concerne les rapports entre le régime mahdiste et l'Éthiopie, voir Haggai ERLICH, *Ethiopia and the Middle East* (Lynne Rienner, 1994) ; la citation sur la lutte contre Johannès est tirée de ce livre.

Sénégal : Ahmadou Bamba et les Mourides sous l'autorité coloniale des Français

À la fin du XIX^e siècle, le Buganda (chapitre 11) venait juste de tomber sous la domination britannique. Au Soudan, les forces mahdistes (chapitre 12) avaient résisté au pouvoir colonial turco-égyptien avant d'affronter l'hostilité des conquérants européens au cours du XX^e siècle. Avec le temps, les Soudanais ont trouvé le moyen d'affirmer leur autonomie dans les domaines religieux, social et économique. L'ordre soufi que nous allons examiner maintenant s'est trouvé confronté à des événements similaires : en l'occurrence la conquête de territoires par les Français, suivie de la domination coloniale dans le cadre de l'Afrique occidentale française.

Dans la région du Sénégal, les dirigeants religieux ne se lancèrent jamais dans des actions guerrières à l'encontre des envahisseurs ; ils n'invoquèrent pas non plus la fin des temps. Au lieu de cela, sous le nom de *murid*, « disciples » ou étudiants, ils tentèrent de constituer une sphère autonome, un nouveau cadre intellectuel et social afin de propager la pratique de l'islam soufi. Devant la détermination des Français à contrôler la région au moyen d'un gouvernement plus envahissant que jamais, ils s'adaptèrent, comme l'avait fait la Mahdiyya.

Le fondateur du mouvement, Ahmadou Bamba Mbacké, a subi, entre 1895 et 1912, trois périodes d'exil, imposées par les Français (voir figure 23). Dans le même temps, il a élaboré un cadre de pratique islamique qui a donné à ses successeurs et à ses disciples une forme de cohésion pendant plus d'un siècle, non seulement au Sénégal, mais aussi dans d'autres endroits du monde. Le cas de Bamba et celui de la confrérie mouride qu'il a créée offrent l'occasion d'examiner les transformations de l'ordre colonial et de sa « politique musulmane » et l'adaptation d'une communauté musulmane soufie au monde moderne dominé par l'Occident.

Le Sénégal à la fin du XIX^e siècle

Le Sénégal était une région moins vaste mais plus cohérente que le Soudan, bien avant de devenir une colonie française puis un pays indépendant. Il était délimité par des fleuves, le Sénégal au nord, marquant le seuil du Sahara, le

seuil des régions occupées autrefois par les Almoravides, et la Gambie et la Casamance au sud, au-delà desquelles s'étendent les régions côtières habitées par des communautés de petite taille. La pratique de l'islam y remontait à un millier d'années en ce qui concernait les minorités marchandes et les classes dirigeantes. Des groupes plus importants avaient adopté l'islam environ cinq cents ans auparavant. Parmi ces groupes, il y avait les Peuls (*Fulbe*), lointains cousins des Fulani d'Ousman dan Fodio, et les Wolof dans les régions occidentales et côtières du pays. Depuis les années 1900, le wolof est la langue et la culture principale du pays, tandis que le français exerce encore une influence très significative.

Si la pratique islamique y était dominante, cela n'a pas entraîné la naissance d'États islamiques ou du moins aucune réalisation durable. Des mouvements de réforme analogues à celui d'Ousman dan Fodio ont émergé dans diverses parties du monde peul et wolof sénégalais au cours de la période qui va du ^{xvii}e au ^{xix}e siècle, mais ils n'ont jamais atteint l'ampleur ni la durée du califat de Sokoto, présenté au chapitre 10. La plupart des aristocraties traditionnelles se sont maintenues, sous une forme affaiblie, jusqu'à la conquête française. Les souverains étaient musulmans, ils s'entouraient de religieux qui jouaient le rôle de conseillers – la pratique de la religion à la cour était probablement semblable à celle qu'avait critiqué Ousman dan Fodio à la cour du Gobir. Ils n'étaient guère capables de maintenir l'ordre, d'assurer la prospérité ni de résister aux empiètements constants des Français.

Dans la seconde partie du ^{xix}e siècle, le royaume wolof du Cayor était le centre de toutes les attentions. Il contrôlait la côte et un important hinterland, depuis Saint-Louis, au nord, la plus ancienne implantation française située à l'embouchure du Sénégal, jusqu'à Dakar, au sud, le nouveau centre et la future capitale de l'Afrique occidentale française. Le *damel* (le roi) s'efforçait de gouverner la région et les différents éléments qui la constituaient, mais cela n'allait pas sans quelques difficultés. Il devait faire face à la concurrence d'autres lignages royaux, au pouvoir des troupes de la couronne, aux opinions contradictoires des musulmans sur ce qu'il devait faire et aux interventions constantes des Français.

Cette tension atteignit un paroxysme dans les années 1870 et 1880, sous le règne du damel Lat Dior Diop, souvent considéré au Sénégal comme le héros de la « résistance » et de la nation. Lat Dior, qui avait une personnalité très complexe, était confronté à une situation elle-même bien compliquée. Il avait passé une partie de ses années de jeunesse auprès d'un réformateur musulman dans le Sud et avait juré fidélité à la foi musulmane ; il s'efforça probablement plus que ses prédécesseurs de gouverner en conformité avec la loi islamique. Dans le même temps, il devait contenter les troupes de la couronne, habituées à rançonner et à exploiter la paysannerie, et maintenir un système d'esclavage sur lequel comptaient les plus puissants, impliqués qu'ils étaient depuis des siècles dans la traite atlantique des esclaves. Dans les années 1880, il dut également faire face aux tentatives programmées des Français pour contrôler

son royaume dans le but de développer la culture de l'arachide, alors en plein essor.

Au cours de ces années, l'expansionnisme des Français s'exprima par la construction d'une ligne de chemin de fer reliant Saint-Louis à Dakar à travers la région centrale du Cayor, la plus grande région de production d'arachide. Avec quelque réticence, Lat Dior avait d'abord donné son accord au projet, puis, voyant que le rail scellerait la fin de son indépendance, il s'en était retiré. Les Français poursuivirent les travaux et ouvrirent la ligne en 1885 ; l'année suivante, Lat Dior fut tué par une petite escouade au cours d'une fusillade. Sa mort peut être considérée comme le point de départ de l'occupation coloniale au Sénégal.

L'émergence d'Ahmadou Bamba et de ses disciples

Ahmadou Bamba Mbacké (1853-1927) est l'un des lettrés musulmans soufis qui ont traversé cette histoire. Il est né dans une famille de religieux, des « marabouts » – forme francisée du terme *al-murabitun*, qui a donné Almoravide (voir le chapitre 3). Il a grandi dans le Baol, un royaume wolof situé au sud et à l'est du Cayor, et a passé une partie de sa jeunesse, auprès du même maître réformateur que Lat Dior. Dès son retour au Cayor, à la fin des années 1860, il a rejoint le roi. À ce moment, Bamba était encore un étudiant ; il suivait l'enseignement d'un certain nombre de religieux, parmi lesquels son propre père, qui était devenu l'un des principaux conseillers du roi. Cette position lui permit d'observer combien il était difficile d'assurer l'ordre, la prospérité et la pratique de l'islam. Il en acquit la conviction qu'il est impossible de combiner la recherche du pouvoir et celle de la piété et il décida de se consacrer à cette dernière.

Bamba persuada son père de prendre ses distances avec la cour du Cayor. Avant de mourir, en 1883, celui-ci voulut transmettre sa vocation pédagogique à son fils :

Poursuis l'étude du Coran et des textes sacrés, sans oublier la grammaire et la jurisprudence. C'est seulement dans cette voie que tu seras capable de comprendre vraiment la religion et de servir Dieu et Son Prophète. En ce moment, le pays est dans un état de grande confusion. La seule manière dont tu peux aider les autres et toi-même est de fuir les choses de ce monde. Veille sur tes frères ; je te les confie car c'est en toi que j'ai la plus grande confiance. Aide-les à acquérir les qualités que tu possèdes déjà.

Quelque temps plus tard, Bamba décidait d'emmener ses disciples vers le Baol, au village de Mbacké, où il était né.

L'historiographie nationaliste sénégalaise a inventé une rencontre entre Bamba et Lat Dior en 1886, à la veille de la mort du damel. À cette occasion, le roi aurait demandé conseil et aide à Bamba et le marabout aurait béni l'âme du souverain, mais n'aurait pas accepté de soutenir sa cause. Cette tradition a

pour but d'établir un lien entre la résistance militaire du roi, aussi limitée qu'elle ait pu être, et la résistance spirituelle du marabout au pouvoir colonial des Français.

En fait, il existe des preuves irréfutables du fait que Bamba était de retour au Baol en 1886, pour recruter des adeptes, développer son enseignement soufi et réfléchir sur la façon dont devait vivre une communauté musulmane dans les conditions agitées de cette fin du XIX^e siècle. C'est durant la fin des années 1880 et le début des années 1890 qu'il a écrit un grand nombre de poèmes, qu'il a lu entièrement le Coran, les *hadith* et les autres sources musulmanes et qu'il a commencé à donner forme à sa communauté. Il savait déjà qu'il devrait faire une série de choix. Ceux de ses adeptes qui n'avaient aucune expérience antérieure de l'islam furent orientés vers le travail et l'obéissance. D'autres qui avaient déjà une bonne connaissance de la foi pouvaient aspirer aux fonctions de « marabouts ». Parmi les dirigeants de la communauté, il y avait deux de ses frères, Cheikh Ibra Fati et Cheikh Anta et l'un de ses premiers disciples, Cheikh Ibra Fall. La mère de Bamba, Mame Diarra Bousso, fut également une des figures inspiratrices du mouvement.

La réflexion d'Ahmadou Bamba se situe pour l'essentiel, dans le cadre du soufisme. Comme beaucoup de soufis, il partait du *hadith* dans lequel le Prophète, après sa victoire contre les Mecquois à la bataille de Badr, exhorte ses fidèles à se tourner vers le *jihād* le plus élevé, celui de l'âme. Parce qu'il était en quête de sens, il adhéra à différents ordres soufis. Il s'associa à la tradition de la Qadiriyya, célébrée par Ousman dan Fodio ; il s'affilia plus particulièrement à la Sidiyya, animée par des religieux du sud-ouest de la Mauritanie. À un moment, il se lia avec la Tijaniyya, que nous avons mentionnée au chapitre 4 : à la fin du XIX^e siècle, cet ordre connotait la résistance au pouvoir colonial, tout au moins dans l'esprit des Français. Bamba ne trouva satisfaction dans aucun des ordres existants et se sentit progressivement appelé à inaugurer une nouvelle voie et un nouvel enseignement approprié à la situation des Wolof du Sénégal et de leur État à la dérive. Cet appel résonna en lui à plusieurs reprises. Il fonda par exemple en 1887 un nouveau village qu'il nomma Touba (*tawba* ou « conversion »), non loin de son village d'origine. Il y fit des rêves et y reçut des révélations, en 1893, vers sa quarantième année, à l'âge même où le Prophète avait lui aussi ressenti l'appel. Finalement, en 1904, au moment de son second exil dans le sud-ouest de la Mauritanie, il fonda sa propre confrérie et lui donna un nom qu'il utilisait déjà depuis quelques années : la Muridiyya, la confrérie de ceux qui sont « novices » (*murid*) dans la recherche du Seigneur.

Conflit et collaboration avec les autorités françaises

Les Français avaient des difficultés à s'adapter au gouvernement des

sociétés musulmanes. En Algérie, leur premier « laboratoire », ils avaient d'innombrables conflits avec leurs administrés. Au fil des années, ils apprirent comment s'assurer les services de certains et gouverner sans trop s'aliéner le soutien des autres. Au Sénégal, en établissant à la fin du XIX^e siècle les institutions du pouvoir colonial, ils procédèrent selon une pratique assez similaire, par essais et erreurs. Certaines formes de « gouvernement indirect » étaient évidemment nécessaires pour limiter les coûts de l'administration et enrôler la population locale dans la culture de l'arachide, le paiement des impôts et le maintien de l'ordre. Dans les années 1890, les Français tentèrent de créer ce gouvernement indirect par l'intermédiaire de membres des aristocraties locales, y compris un fils de Lat Dior et certains membres des anciennes troupes du souverain. Au début des années 1900, les limites de cette pratique devinrent évidentes : beaucoup de ces sujets rejetaient les chefs coloniaux et entraient dans l'orbite de marabouts qui avaient renoncé au pouvoir politique, tout en assurant à leurs disciples une certaine stabilité religieuse, sociale et économique. À l'époque de la Première Guerre mondiale, les Français réalisèrent que leurs principaux alliés pour le maintien de l'ordre et l'exploitation de l'arachide n'étaient pas les chefs mais les marabouts soufis et leur grand nombre d'adeptes. Parmi eux et en tout premier lieu, il y avait Bamba, sa famille et la confrérie mouride.

Mais les Français et les Mourides ne parvinrent pas facilement à s'entendre. En 1895, à une époque où les Français étaient surtout soucieux de promouvoir leur nouveau système de chefs, ils arrêtèrent Bamba, le déférèrent à Saint-Louis devant un tribunal de circonstance et l'exilèrent en Afrique centrale sous prétexte de sédition. Ils l'accusaient de comploter et de promouvoir le *jihad* militaire – une tradition dans laquelle Bamba ne s'est jamais reconnu. Le directeur des affaires politiques présente les choses ainsi dans sa note aux autorités coloniales :

Ahmadou Bamba, un élève de Cheikh Sidiyya, marabout maure de la secte de la Qadiriyya, a professé au cours des quelques dernières années la doctrine Tijaniyya qui incite à prêcher la guerre sainte. Quiconque a l'expérience de ce pays et des prédicateurs de la guerre sainte comprendra immédiatement qu'Ahmadou Bamba, sans en avoir l'air, était en train de se préparer très adroitement à agir dans un futur proche, très probablement durant la prochaine saison sèche.

Les fonctionnaires coloniaux locaux savaient très bien comment impressionner les cercles coloniaux à Paris en évoquant le danger que constituait Bamba.

Ils avaient moins de succès lorsqu'ils voulaient impressionner Bamba lui-même. En fait, non seulement le marabout survécut à ses sept ans d'exil mais il en revint avec une foi plus profonde et une vocation plus claire en ces temps de troubles. Il avait écrit des poèmes et correspondu avec sa famille et ses disciples au Sénégal. À son retour, il témoigna de miracles et d'autres signes de la protection que Dieu accordait à sa personne. Le plus fameux de ces signes, celui qui a le plus marqué les générations suivantes de disciples, est sa

prière sur les vagues de l’océan. Privé de la liberté de prier à bord du bateau qui l’emmenait en exil, Bamba avait étendu sa natte de prière sur les flots et prié devant les yeux du capitaine, de l’administrateur et du prêtre médusés, accourus au bastingage (figure 24).

Trouver les formes d’une accommodation

Au début des années 1900, les Français prirent conscience que le système des chefs coloniaux marchait mal. La loyauté de ces hommes n’était pas à toute épreuve. Ils profitaient de leurs liens avec la bureaucratie coloniale et du salaire qu’elle leur octroyait. En même temps, ils espéraient perpétuer les pratiques des anciens chefs, en particulier extorquer aux paysans et aux éleveurs une partie considérable de leurs ressources et participer au commerce des esclaves. Certains de leurs sujets attendaient d’eux des largesses, conformément aux pratiques traditionnelles. Mais la plupart n’appréciaient pas la nouvelle source à laquelle les chefs puisaient leur autorité : ils recevaient leurs titres du pouvoir colonial et non plus des conseils traditionnels.

La popularité des Mourides, en revanche, allait croissant. Leurs marabouts avaient peu de liens avec l’ordre colonial. Ils encourageaient leurs adeptes à travailler, en particulier à se consacrer aux cultures vivrières, comme le millet, et aux cultures de rente comme l’arachide, et à payer des dîmes ou des contributions, mais ils n’exigeaient pas de redevances excessives. Ils apportaient l’éducation, l’aide sociale et une forme de réconfort dans cette période troublée. Au début du xx^e siècle, un administrateur français exprimait ainsi son admiration devant le courage des Mourides :

À cette époque, ils [les paysans mourides] se concentrent uniquement sur leurs champs qui sont immenses et magnifiques. Ces indigènes ne cultivent pas le sol comme les autres cultivateurs. Ainsi, travaillant à la lumière de la lune, ils restent dans leurs champs jusqu’à onze heures du soir, ensuite ils vont prier à la mosquée et seulement alors ils prennent leur dîner.

C’est dans ce contexte qu’en 1902 les Français firent revenir Ahmadou Bamba de son premier exil, dans l’espoir de stabiliser l’économie coloniale et l’ordre politique. Ils voyaient cela comme un geste de générosité, mais les Mourides y virent un triomphe sur les autorités coloniales. Très vite, les chefs coloniaux, et en particulier Mbakhane Diop, le fils du damel Lat Dior, déclarèrent qu’ils ne pouvaient plus garder le contrôle sur leurs sujets. En juin 1903, les Français arrêterent le leader soufi et l’envoyèrent en exil, cette fois dans le sud de la Mauritanie. Ils confièrent Bamba à leur allié maure, Cheikh Sidiyya, avec les instructions suivantes :

Vous lui donnerez vos conseils en vous appuyant sur votre profond engagement

religieux et sur votre expérience. Vous l'empêcherez de communiquer avec les gens du Baol et du Sénégal qui pourraient troubler son temps de réflexion et lui inspirer les mêmes idées qui l'ont conduit auparavant en exil. Vous lui rappellerez que c'est spécialement à cause de vous que j'ai fait preuve de pitié et de générosité à son égard.

Bamba n'accueillit pas facilement la tutelle de Sidiyya. Il n'acceptait ni les affirmations de supériorité raciale des Maures et des Français, ni le style de vie des nomades. Il perfectionnait sa pédagogie, consacrait un peu de temps à l'écriture ; il continuait à être consulté et à rester en contact avec ses adeptes wolof. Après environ un an d'exil, il eut une révélation qui l'amena à déclarer que la Muridiyya était maintenant une confrérie soufie distincte avec ses propres rituels. C'est certainement à cette époque qu'il prit conscience, plus nettement qu'auparavant, du fait que la domination européenne sur le Sénégal et la Mauritanie allait durer et qu'il n'y avait pas d'autre choix que de s'accommoder de cette réalité.

De leur côté, les Français réalisaient que Cheikh Sidiyya n'avait pas d'autorité sur Bamba et qu'il n'y avait guère à gagner à garder ce dernier en Mauritanie. En 1907 ils l'autorisèrent à revenir dans le nord du Sénégal et en 1912 à s'installer sous étroite surveillance à Diourbel, une ville du Baol. C'est peu après son retour à Diourbel qu'il a été photographié, peut-être pour la seule fois de sa vie, probablement par l'administrateur français de l'endroit (voir figure 23). C'est cette photographie qui a été copiée et reproduites sous différentes formes par les croyants et les artistes mourides.

À ce stade, Bamba était prêt à reconnaître publiquement que le pouvoir des Français était acceptable. En 1910, il fit sa première déclaration dans ce sens et les autorités coloniales la diffusèrent sous la forme suivante pour signifier l'acceptation du régime colonial par les Mourides :

Le Gouvernement français, Dieu en soit remercié, ne s'est pas opposé à la profession de foi mais au contraire il s'est comporté en ami à l'égard des musulmans et il les a encouragés à pratiquer [leur religion]. Nous avons remarqué que dans beaucoup d'endroits de la terre des Noirs, grâce à l'occupation française, les musulmans, loin d'être les pillards qui vivaient aux dépens des voyageurs et des faibles, ont changé pour devenir calmes et pacifiques et que maintenant, parmi eux, les moutons et les chacals marchent du même pas.

Les Mourides confirmèrent la validité de ces liens pendant la Première Guerre mondiale. Lorsque les Français durent défendre leur pays, le marabout déclara son soutien à la cause des alliés, aussi bien contre les soldats ottomans musulmans que contre les Allemands, et, ce qui est plus important, il encouragea ses adeptes à s'enrôler. Leur loyauté et leur courage ne passèrent pas inaperçus en 1915 : malgré les pertes terribles de la campagne des Dardanelles, les officiers français pouvaient entendre les soldats mourides chanter des poèmes de Bamba pour garder courage. De la même façon qu'ils acceptaient l'autorité d'un pouvoir laïc au Sénégal, ils s'accommodaient d'une guerre qui les obligeait à se battre contre des musulmans.

En même temps, le fondateur gardait ses distances avec les centres du

pouvoir colonial, position qu'il a conservée toute sa vie. Il interdit la construction d'écoles occidentales dans l'Est du Baol. Il garda un contrôle sur la plupart des nominations dans la région et préserva l'autonomie de sa capitale religieuse, Touba. Même à Diourbel où il faisait l'objet d'une surveillance, il n'abandonnait pas ses habitudes de méditation, de lecture et d'écriture et voyait rarement les administrateurs en poste à cet endroit. Il s'était créé un espace à part, loin du secteur commercial ou « moderne » de la ville.

La succession et le renforcement des relations

Bamba mourut en 1927. Il fut rapidement remplacé par son fils aîné qui prit le titre de *khalifa* ou « khalife général » – une combinaison de termes arabe et français qui reflète bien la culture islamique coloniale qui s'était développée au Sénégal. Les Français surveillèrent avec attention la succession. Ils déportèrent même pendant plusieurs années le fils cadet de Bamba, Cheikh Anta, qui était le plus entreprenant et le plus réfractaire des membres de la famille. Au cours des décennies suivantes, les relations entre les autorités coloniales et les dirigeants mourides – d'abord Moustafa puis son jeune frère Falilou – se resserrèrent. L'image de la « résistance spirituelle » de Bamba, sa capacité à survivre à ses exils successifs, fournissaient comme un alibi à la coopération de ses fils.

Avec le soutien de l'administration, les Mourides devinrent une force sociale et économique essentielle dans le bassin arachidier (voir carte 7). Des officiels et même les gouverneurs assistaient aux cérémonies annuelles commémorant la mort et les événements de la vie de Bamba. Ils acceptaient le modèle de l'« administration indirecte » dans la région du Baol, consultant la confrérie sur le tracé des lignes de chemin de fer, la localisation des coopératives et des autres institutions. Ils autorisèrent les Mourides à construire une immense mosquée à Touba, un projet cher à Bamba qui ne s'est réalisé qu'après sa mort. Les dirigeants mourides apprirent comment intervenir dans les élections des représentants des quatre communes puis de ceux de l'ensemble du pays. Ils en arrivèrent à jouer un rôle décisif dans le choix des candidats et cela a perduré après l'indépendance en 1960. Léopold Sédar Senghor, poète, philosophe et premier président du Sénégal (1960-1980) bénéficia du soutien énergique du khalife général Falilou alors qu'il était catholique pratiquant.

Entre les années 1930 et l'indépendance, les Mourides se sont répandus dans l'ensemble de la zone arachidière. L'expansion rurale s'est faite surtout vers l'est, le long du chemin de fer Dakar-Bamako et de la frontière de la culture de l'arachide, favorisée par les Français. Elle s'est souvent faite au détriment des pasteurs peuls dont les revendications foncières semblaient

moins irréfutables aux yeux des autorités coloniales. Les paysans mourides ont cultivé de moins en moins de mil et de plus en plus d'arachide, du moins jusqu'à ce que les subventions coloniales disparaissent, après l'indépendance. La baisse des prix n'a pas encouragé le retour aux cultures vivrières, mais a plutôt provoqué une migration vers les villes. Les enseignements de Bamba ont alors joué un rôle essentiel dans la formation de l'identité des communautés mourides en milieu urbain.

Carte 7 : L'implantation des Mourides au Sénégal vers 1880-1920

Prolongement dans le temps, l'espace et l'art

À partir des années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, un nombre non négligeable de Mourides ont commencé à migrer vers les villes côtières du Sénégal et vers d'autres parties de l'Afrique. Après l'indépendance, la migration s'est poursuivie et s'est étendue à Paris, Turin et d'autres villes européennes. Après 1980, le courant a atteint New York et d'autres villes des États-Unis. « La journée Ahmadou Bamba » est célébrée à New York depuis 1989, date à laquelle elle a été officialisée par le maire David Dinkins et le représentant au Congrès Charles Rangel.

La plupart de ces Mourides d'Europe et d'Amérique du Nord ont commencé par être des vendeurs de rue. Les communautés étaient entièrement masculines et partageaient des chambres dans des hôtels ou des pensions. Ils meublaient leurs logements de façon très sommaire mais y créaient toujours un « espace mouride » avec des images du fondateur, de la mosquée de Touba ou d'autres marabouts. Au fil du temps, ils ont ouvert des boutiques, ont investi dans l'immobilier et ont fait venir leurs femmes et leurs enfants pour vivre avec eux. Ils envoyaient régulièrement à Touba des sommes d'argent et « revenaient à la maison » en visite, se joignant aux milliers de pèlerins lors des cérémonies annuelles qui commémorent le retour d'exil de Bamba.

Un marabout de la famille Mbacké, qui voyage fréquemment en Italie pour veiller aux besoins des Mourides qui y résident, décrit ainsi, lors d'un entretien, les relations qui existent au sein du réseau :

Les difficultés économiques sont là pour tout le monde et ma famille et moi nous ne faisons pas exception. Comme marabout et puisque tout mon travail consiste à enseigner la religion, je n'ai pas d'autres ressources que les contributions de mes disciples dont beaucoup sont en Italie. C'est pourquoi je voyage là-bas pour les aider dans leurs problèmes et recevoir leur aide en retour [...] Ils me demandent souvent de prier pour eux afin qu'ils obtiennent des papiers et évitent l'intervention de la police et aussi pour qu'ils puissent aider leurs familles au Sénégal. Ils ont un grand respect pour la charte sociale de notre fondateur et pour les règles qu'il a établies et ils s'entraident en toutes circonstances. Ils ont travaillé dur et ont mis de l'argent de côté. En échange, ils espèrent la bénédiction de leurs marabouts et l'amélioration de leurs conditions matérielles.

Ce témoignage est celui de quelqu'un qui occupe une situation modeste au sein de la confrérie. Le plus jeune des fils de Bamba, Cheikh Mourtada, a également effectué des visites régulières aux communautés mourides du monde entier pendant plusieurs décennies, ce qui permettait de resserrer les

liens et de récolter des contributions substantielles pour le Baol oriental.

Une des clés du succès de la confrérie à maintenir sa cohésion a été la pédagogie développée par Bamba dès les premières décennies. Le fondateur a rédigé un vaste corpus de textes d'instructions, en prose et en vers, destinés à la lecture et la récitation. Beaucoup de ces matériaux se présentent sous la forme d'homélies sur la vie du Prophète et d'exégèses de passages du Coran. Bamba a également préconisé une séparation entre le travail et l'étude ainsi qu'une sorte d'apprentissage destiné à préparer chaque génération à ses responsabilités futures. Il a encouragé le développement de « cellules » de culte et de solidarité qui ont fonctionné dans les nouveaux villages nés de l'expansion mouride et ensuite en milieu urbain. Ces structures ont été remises en place d'une époque à l'autre ; l'espace mouride s'est recréé sans cesse dans chaque nouveau cadre.

Un autre trait important de l'attitude des Mourides fut leur capacité à accepter diverses situations où des non-musulmans contrôlaient les leviers du pouvoir politique et économique. À commencer par l'adaptation au pouvoir colonial français qui au départ avait été tout bonnement imposée à Bamba mais qu'il avait fini par accepter à cause des opportunités qu'elle pouvait apporter au processus d'islamisation et au développement de la confrérie. Le soutien à la cause des Alliés durant la Première et la Seconde Guerre mondiale est un autre exemple de cette capacité d'adaptation. Elle a été très utile aux Mourides quand, à la fin du ^{xx}^e siècle, ils se sont retrouvés aux échelons les plus bas de la société en Europe et en Amérique du Nord.

Outre les commémorations, la récitation des œuvres de Bamba et la diffusion de photographies, les adeptes, dans les villes du Sénégal et ailleurs dans le monde ont créé des « espaces mourides » de mille autres manières. À Dakar, la capitale du Sénégal, où vivent des centaines de milliers de Mourides, cela comprend des brochures illustrées de petit format, destinées à répondre entre autres aux besoins d'éducation et de santé. Ces textes sont souvent écrits en wolof en alphabet arabe et de nombreux croyants peuvent les lire et les réciter – comme la littérature *ajami* des communautés d'Ousman (chapitre 10) et celle des Swahili (chapitre 3) ou même le Coran. Dans le domaine des arts, les réalisations peuvent être des fresques murales, des motifs pieux tracés ou brodés sur toile ou encore peints sur verre (voir figure 24). Les peintures sur verre sont en général effectuées au dos d'une vitre ou d'une plaque de verre et regardées de l'autre côté, ce qui ajoute un effet de miroir destiné à rehausser l'impression mystique ou soufie. L'imagerie favorite comprend la photographie, retravaillée de différentes manières, du fondateur à Diourbel, l'immense mosquée de Touba et d'autres thèmes liés à l'exil de Bamba. Ces brochures et ces réalisations artistiques sont désormais accessibles en tous points de l'immense réseau et permettent aux croyants mourides de se remémorer leurs origines et leur patrie spirituelle.

Bibliographie et lectures complémentaires

Une bibliographie complète, en français, sur les Mourides compterait plusieurs dizaines de titres, si grande est la fascination que cette confrérie a exercée sur l'administration coloniale, qui a voulu y reconnaître un modèle d'« islam noir », et sur les chercheurs qui ont trouvé en elle un objet original. L'ouvrage fondateur, celui qui a « découvert » la confrérie, est celui de Paul MARTY, *Les mourides d'Ahmadou Bamba* (Leroux, 1913). Sur le rôle de Paul Marty dans la construction de la théorie de l'islam noir appliquée au mouridisme, voir Jean-Louis TRIAUD, « Le thème confrérique en Afrique de l'Ouest. Essai historique et bibliographique » (in Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN (dir.), *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Éditions de l'EHESS, 1985, p. 271-282). En anglais, l'état de la question le plus complet est celui de Christopher HARRISON, *France and Islam in West Africa* (Cambridge University Press, 1988).

Dans les années 1970, la recherche française, autour de l'ORSTOM (aujourd'hui IRD), s'est passionnée pour la fonction économique de cette confrérie, donnant ainsi naissance à une série de travaux de sociologues et d'anthropologues concernés par le « système économique mouride » (voir notamment les articles de Jean COPANS, Philippe COUTY, Jean ROCH et Guy ROCHETEAU dans les Cahiers de l'ORSTOM et les Travaux et Documents de l'ORSTOM de cette époque). L'ouvrage le plus représentatif de cette « école » est celui de Jean COPANS, *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal* (Sycomore, 1980). En mettant l'accent sur les enracinements locaux, J. Copans rompt également avec la vision d'une confrérie entièrement centralisée et jette les bases d'une approche plus multicentrée du mouvement mouride.

Le système économique mouride est fondé sur le travail comme valeur sacralisée et sur l'obéissance au cheikh. Sur cette question centrale du travail dans l'idéologie mouride, on peut consulter un mémoire de Fatoumata Sow, *Les logiques de travail chez les mourides* (Université Paris I, 1998, <http://www.dhdi.free.fr/recherches/etudesdiverses/memoires/sowmemoir.htm>), qui est doté d'une bibliographie substantielle.

La sociologie politique est marquée par le travail de référence de Donald CRUISE O'BRIEN, *The Mourides of Senegal* (Oxford University Press, 1971), qui analyse l'autorité charismatique du marabout sur ses disciples. D'autres politologues ont retenu, pour leur part, l'originalité de la confrérie mouride dans ses rapports avec les pouvoirs sénégalais, coloniaux, puis indépendants – la confrérie comme « État dans l'État ». Les travaux de référence sont ceux de Christian COULON, *Le marabout et le prince (islam et pouvoir au Sénégal)* (Pédone, 1981), et plus récemment de Leonardo A. VILLALON, *Islamic Society and State Power in Senegal : Disciples and Citizens in Fatick* (Cambridge University Press, 1995), où la confrérie sert de relais entre les paysans et

l'État.

La surinterprétation de l'originalité mouride a parfois débouché sur des accusations d'hétérodoxie. Plusieurs travaux ont, en réaction, voulu souligner le caractère orthodoxe du mouvement. Ce sont notamment Vincent MONTEIL, « Une confrérie musulmane : les mourides du Sénégal » (in V. MONTEIL, *Esquisses sénégalaises*, IFAN, 1966), et Fernand DUMONT, *La pensée religieuse de Cheikh Ahmadou Bamba* (Nouvelles Éditions africaines, 1975).

Sur l'évolution des relations entre les Mourides et les autorités françaises, on lira David ROBINSON, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français...* (op. cit., chap. 11), d'où sont tirées les citations de ce chapitre et qui souligne l'ancrage de la confrérie dans un espace intégrant la Mauritanie. L'argument est prolongé par Abdel Wedoud OULD CHEIKH : « Espace confrérique, espace étatique : le mouridisme, le confrérisme et la frontière mauritano-sénégalaise » (in L. MARFAING et S. WIPPEL (dir.), *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine*, Karthala, 2004, p. 195-230) ; et sur les Kunta dont le modèle économique a inspiré plus tard Ahmadou Bamba, « La généalogie et les capitaux flottants : al-Shaykh Sîd al-Mukhtâr al-Kuntî (c. 1750-1811) et les Kunta » (in Pierre BONTE, Édouard CONTE et Paul DRESCH (dir.), *Émirs et présidents*, CNRS Éditions, 2001, p. 137-161).

Le travail le plus complet sur Ahmadou Bamba est maintenant celui de Cheikh Anta BABOU, *Fighting the Greater Jihad* (Ohio University Press, 2007). Une version française verra bientôt le jour.

Pour l'art créé autour du mouridisme, voir Allen and Mary N. ROBERTS, *A Saint in the City : Sufi Arts of Urban Senegal* (UCLA, Fowler Museum of Natural History, 2003).

Sur les rapports entre le mouridisme et la société wolof, on doit à Cheikh Tidjane SY, alors jeune fonctionnaire, un essai historique dans lequel il présentait le mouridisme comme une réponse réparatrice à la crise du monde rural wolof au XIX^e siècle (crise sociale interne et crise liée au choc colonial) : *La confrérie sénégalaise des mourides* (Présence africaine, 1969), version qui, comme celle de O'Brien et de Copans, a été remise en cause par l'historien James F. SEARING dans « *God Alone is King* » : *Islam and Emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol, 1859-1914* (James Currey, 2000).

Dans les années 1980, de nouvelles recherches ont pris en considération les mouvements migratoires économico-religieux des Mourides vers les pays du Nord. Il n'existe pas, sur ces questions, d'ouvrage central, mais une série d'articles qui s'échelonnent jusqu'à nos jours : Gérard SALEM, « De la brousse sénégalaise au Boul' Mich : le système commercial mouride en France » (*Cahiers d'études africaines*, vol. XXI, n° 81-83, 1981, p. 267-288) ; Moustapha DIOP, « Les associations murid en France » (*Esprit*, n° 102, 1985, p. 197-206) ; Victoria EBIN, « Les commerçants mourides à Marseille et à New York : regards sur les stratégies d'implantation » (in Emmanuel GRÉGOIRE et Pascal LABAZÉE (dir.), *Grands commerçants d'Afrique de*

l'Ouest : logiques et pratiques d'un groupe d'affaires contemporains, Karthala – ORSTOM, p. 101-123) ; Sophie BAVA, « Entre Touba et Marseille : le mouride migrant et la société locale » (in Momar-Coumba DIOP, *La société sénégalaise entre le local et le global*, Karthala, 2002, p. 579-592). On y ajoutera, en italien, l'ouvrage d'Ottavia SCHMIDT, *Di Friedberg, Islam, solidarietà e lavoro. muridi senegalesi in Italia* (Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1994). Sur les Mourides aux États-Unis, voir Cheikh Anta BABOU, « Brotherhood Solidarity, Education and Migration : The Role of the Dahiras Among the Murid Muslim Community of New York » (*African Affairs*, n° 101, 2002, p. 151-170).

Une dernière vague de travaux a enfin ciblé certains objets spécifiques au sein de la confrérie. Tout d'abord, le passage de la confrérie « de la campagne à la ville » a suscité différentes publications sur les aspects urbains de l'activité mouride. Voir notamment Momar-Coumba DIOP, « Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal) » (*Cahiers d'études africaines*, n° 81-83, 1981, p. 79-91), et « Les affaires mourides à Dakar » (*Politique africaine*, n° 4, 1980, p. 90-100). Plus particulièrement, sur Touba, la ville sainte, lieu de pèlerinage (Grand Magal) et plate-forme économique, il convient de lire Cheikh GUËYE, *Touba, la capitale des Mourides* (Karthala, 2002). On rappellera aussi, pour l'aspect sacré de la ville, Moustapha DIOP, « Touba au Sénégal, centre de la confrérie murid » (in Henri CHAMBERT-LOIR et Claude GUILLOT (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 133-137). Sur les investissements immobiliers des Mourides à Dakar, voir Serigne Mansour Tall, *Investir dans la ville africaine. Les émigrés et l'habitat à Dakar* (Karthala, 2009).

Tous ces travaux, joints à ceux des anglophones, ont contribué à l'émergence d'un puissant « modèle confrérique sénégalais », très lié aux conditions politiques et sociales nationales, les chercheurs s'intéressant aux marges des Mourides ou à d'autres confréries ou mouvements « néo ». À propos d'une organisation issue de la Tijaniyya, l'autre grand mouvement soufi sénégalais – numériquement plus important que la confrérie mouride –, on lira aussi le livre de Fabienne SAMSON, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais* (Karthala, 2005), qui traite d'un « avatar » moderniste et militant de cette confrérie et attire l'attention sur les stratégies des cadets des Maisons saintes. L'histoire de la Hamawiyya (ou mouvement hamalliste), branche dissidente de la Tijaniyya qui a emprunté au Mouridisme entre autres un profil de « communauté de souffrance », doit son renouvellement récent à l'ouvrage de Sean HANRETTA, *Islam and Social Change in French West Africa. History of an Emancipatory Community* (Cambridge University Press, 2009). Sur les Baay Faal, cette milice de fidèles au service du fondateur et de ses successeurs, dont les comportements et l'habillement ont contribué aux accusations d'hétérodoxie portées contre la confrérie, on lira Charlotte PEZERIL, *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal*

(L'Harmattan, 2008).

On retiendra que ce modèle confrérique sénégalais, enraciné dans une histoire spécifique, ne saurait être étendu comme tel au reste de l'Afrique de l'Ouest, notamment francophone, où les confréries ne sont pas les organisations de masse qu'elles sont devenues au Sénégal.

Le paysage religieux sénégalais contemporain dans son intégralité vient de faire l'objet d'un ouvrage collectif qui regroupe des travaux de terrain : Mamadou DIOUF et Mara LEICHTMAN (eds), *New Perspectives on Islam in Senegal : Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity* (Palgrave Macmillan, 2009).

Conclusion

J'ai décrit dans ce livre une série de sociétés musulmanes à travers l'histoire africaine. J'ai choisi tantôt une grande tantôt une petite échelle, tantôt le long tantôt le court terme, tantôt une approche générale et tantôt une approche spécifique. Tout au long de ce parcours, j'ai cherché à montrer la variété et l'originalité de la pratique islamique en Afrique. Cela ne veut pas dire qu'il y a plus « d'islams » (au pluriel) en Afrique que « d'islams » ou de « christianismes » dans le monde. Le noyau commun de la croyance et de la pratique islamiques demeure intact. Des millions de musulmans font le pèlerinage à La Mecque pour exprimer cette unité. Encore plus nombreux sont ceux qui célèbrent chaque année dans leur pays « l'anniversaire » de la naissance du Prophète.

Mais il y a assurément différentes cultures religieuses islamiques en Afrique. Ousman dan Fodio, que nous avons évoqué au chapitre 10, aurait sûrement été très critique vis-à-vis des « compromis inévitables » de la tradition suwarienne (chapitre 9). Le Mahdi du Soudan les aurait rejetés encore plus catégoriquement. Mais tous deux portaient d'un sentiment d'appartenance au *dar al-islam*, du moins à des régions qui en avaient fait partie. Ce sens de la « patrie islamique » pouvait venir des sultans qui affirmaient gouverner au nom de la foi. Il pouvait aussi venir de la langue arabe, parlée ou apprise, la langue du Coran et des origines de l'islam, ou même des langues swahili, haoussa ou fulfuldé, qui avaient assimilé de nombreux termes arabes – en particulier dans la pratique religieuse. Ousman et le Mahdi ont réussi à construire leur mouvement précisément parce qu'il existait des traditions islamiques, même corrompues, dans leur région. Il est difficile de les imaginer réformant ou même tentant de réformer la pratique religieuse dans les forêts de l'Ashanti où régnait la tradition suwarienne ou d'imaginer le parti musulman Ganda imposant ses croyances dans les campagnes, avec ou sans l'intervention britannique. La tradition de la pratique islamique y était tout simplement absente.

Dans ce livre j'ai voulu montrer comment l'islam est « devenu une religion indigène » en Afrique. Au sens superficiel, cela semble absurde. L'islam a évidemment commencé dans la péninsule Arabique au VII^e siècle de notre ère. C'est là qu'il est le plus ancien et de là que les musulmans arabes sont partis propager la nouvelle religion durant les premiers siècles de son existence. Selon ces critères, seul le Maroc pourrait être qualifié de pays « musulman indigène ».

Mais c'est passer à côté de la question. Les musulmans qui parlent arabe représentent moins de 20 % des musulmans dans le monde aujourd'hui et seulement la moitié de ceux qui vivent sur le continent africain. L'islam n'est

pas seulement enraciné dans une zone allant de l'« extrême-occident » marocain jusqu'à l'« orient » iranien, il n'est pas seulement au « cœur » des langues arabe, persane et turque ; il est présent aussi dans une étonnante variété de cultures, du Sénégal à l'Indonésie, et de plus en plus en Europe et en Amérique du Nord. Le français est la langue de l'islam en France, comme l'anglais aux États-Unis. Les pratiquants de la foi ont franchi des frontières de toutes sortes.

Le Coran et les prières des musulmans se diront toujours principalement en arabe mais on ne peut mesurer l'influence de l'islam qu'en voyant comment des peuples comme les Swahili, les Haoussas ou les Peuls ont absorbé et transformé le vocabulaire arabe et l'ont fait leur. Ou comment ils ont adapté l'écriture arabe pour écrire leur propre langue, par un phénomène que nous appelons *ajami*, ou « écriture étrangère ». Ou encore comment ils ont adopté la tradition abrahamique et se la sont appropriée, comme dans le récit swahili de l'ascension de Muhammad. Par « devenir indigène » j'entends prendre racine, s'installer, être absorbé, être transformé sans perdre le lien avec les origines de la foi islamique.

Processus d'islamisation, d'arabisation et d'africanisation

J'ai utilisé les termes d'islamisation et d'africanisation en référence à ce phénomène d'installation. L'islamisation peut comprendre un processus de conversion, individuelle ou sociale. Comme nous l'avons vu au chapitre 3, nous pouvons considérer les Lamtuna comme une « tribu » convertie à l'islam au ^x^e siècle ou passée d'une appréhension très sommaire de la religion à une compréhension plus profonde et plus radicale de la foi sous l'autorité d'Ibn Yasin. Dans le chapitre 11, nous avons perçu l'enthousiasme des jeunes pages du Buganda à l'idée de devenir musulmans et la possibilité que le pays se « convertisse » à l'islam sous la direction du Kabaka Mutesa avant que les réalités du pouvoir royal et les conflits de la cour n'aient pris le dessus. Il est difficile, cependant, avec les sources dont nous disposons, d'approcher les expériences individuelles ou collectives du changement religieux et social. On constate plus souvent les résultats du changement après coup et de l'extérieur.

Mais le processus d'islamisation dépasse largement la conversion. C'est le processus par lequel se créent un temps et un espace musulman, par lequel on passe du temps de « l'ignorance » au temps de l'islam, de l'espace des « infidèles » à celui des « croyants ». Sur le plan théologique, cela peut se traduire par la transformation du « *dar al kufr* » en « *dar al-islam* » ou par l'expansion du « *dar al-islam* » jusqu'à ce qu'il englobe le reste du monde, mais cela ne permet pas de saisir la complexité de l'islamisation. Je préfère penser à la « création d'un espace musulman » en empruntant au titre de

l'ouvrage dirigé par Barbara Metcalf, *Making Muslim Space in North America and Europe*. C'est ce que les Africains ont fait pendant quatorze siècles d'islam et font encore aujourd'hui : créer un espace musulman et le recréer au fil des générations successives.

Cette tâche a été facilitée par le caractère « transportable » de l'islam, à travers le Coran, les livres de la loi, les obligations communes et les institutions repérables que sont la mosquée, la cour et l'école. Mais créer un espace musulman requérait encore davantage. Cela signifiait l'assimilation du vocabulaire arabe ; le développement de pédagogies dans les langues locales pour enseigner l'arabe, le Coran et la Loi islamique ; la création de lieux dédiés à la pratique du culte, comme la ville de Moulay-Idriss au Maroc ou Touba au Sénégal, et de protections concrètes, comme les talismans. Cela supposait la création de temps spécifiques pour le culte et la commémoration d'événements comme l'anniversaire de la naissance du Prophète, le sacrifice du fils d'Abraham ou l'exil d'Ahmadou Bamba. Cela supposait l'élaboration de textes, d'enseignements et de modèles de transmission de la foi, de génération en génération, à la fois pour les laïcs et pour le clergé, pour les hommes et pour les femmes, pour les pauvres et pour les grands de ce monde.

Les musulmans pouvaient, de génération en génération, recréer un espace et un temps islamiques. C'est la conclusion à laquelle était arrivé Ousman dan Fodio. Pendant plus de dix ans, il avait prêché la réforme aux sultans et aux religieux du Gobir ; un peu comme Lyusi, qui avait appelé Moulay Ismaïl à plus de justice (nous l'avons vu au chapitre 7). Mais Ousman a progressivement adopté une position plus militante, au rythme où s'accroissait la communauté qui l'entourait. En 1804, la balance a définitivement penché du côté de la révolution, ce qui supposait une *hijra*, un *jihad*, une capitale. Tout au long de ce processus, Ousman a imité l'exemple de Muhammad au VII^e siècle. La ressemblance était réelle. Comme le Prophète, il avait été obligé de faire face à une opposition croissante, à un danger grandissant ; il avait été en quelque sorte poussé à prendre les armes. Le Mahdi et le calife ont suivi une voie similaire au Soudan. Dans le cadre de l'occupation coloniale française du Sénégal, Bamba s'est efforcé de créer un nouvel espace musulman, un espace différent, plus intime que celui créé par ses prédécesseurs.

L'islamisation diffère profondément de l'arabisation. Les deux processus sont allés parfois de pair, se développant de manière progressive en remontant le Nil vers le Soudan, ou plus brusquement à travers l'Afrique du Nord au premier siècle de l'Hégire. Mais l'arabisation a fait un grand bond en avant quand les Banu Hilal, les Banu Sulaim et les Banu Maqil (voir chapitre 7) se sont déplacés à travers l'Afrique du Nord et le Sahara à partir du XI^e siècle. Ces Bédouins ont fait beaucoup pour l'expansion de la langue mais peu pour la propagation de la foi. Selon la description qu'en a donnée Ibn Khaldun, ils étaient le « désert » opposé à « l'espace cultivé » et ils ont quelquefois détruit le tissu de la civilisation islamique qui s'était élaboré dans les villes et dans

les plaines agricoles. Par un autre retournement, ce sont les descendants de ces Bédouins, les Saadiens et les Alaouites du Maroc, qui ont réalisé à quel point il était important de prendre possession, d'utiliser et de transmettre cette civilisation à la postérité, comme partie de leur héritage.

Je me suis plus intéressé aux pionniers de l'islamisation qu'aux praticiens de l'arabisation. Mais il y a un noyau arabe dans toute islamisation. Dieu a parlé à Muhammad en arabe par l'intermédiaire de Jibril. Les premiers musulmans, à l'instigation du calife Uthman, ont rassemblé ces paroles en une suite de sourates ou de chapitres, ce qui a donné la forme canonique du Coran, lequel était conçu pour être récité et a été récité par des centaines de millions d'enfants et d'adultes à travers les âges. Les prières étaient dites en arabe. Tous les musulmans n'ont pas pu remplir l'obligation du pèlerinage vers les villes saintes de langue arabe, mais ceux qui l'ont fait en ont été marqués pour la vie. De diverses façons, les musulmans en Afrique et dans le monde entier reconnaissent, dans la pratique de la foi, la préséance de la langue arabe sur le turc, le persan, l'ourdou, le swahili et toutes les autres « langues musulmanes » de la terre.

Lamin Sanneh, professeur de religion à l'Université de Yale, a développé ce thème dans un ouvrage stimulant, *Translating the Message : The Missionary Impact on Culture*. Il y avance l'idée que le christianisme a été plus ouvert à la traduction que l'islam ; ce en quoi il n'a pas tort. Que ce soit en araméen, en hébreu, en grec ou en latin, les chrétiens ont présenté leurs écritures et leurs rituels dans les langues « vernaculaires », celles que les gens parlaient et apprenaient à écrire. Les chrétiens peuvent se livrer à la pratique ou à l'étude de leur religion en utilisant une Bible en anglais, en russe, en amharique ou en arabe et avoir la certitude de comprendre et partager la même religion.

Néanmoins les musulmans ont eux aussi traduit leur message. Ils ont introduit du vocabulaire arabe dans leurs langues et transformé certains mots en fonction des modèles linguistiques locaux. Ils ont développé des pédagogies et des littératures pour enseigner le Coran et l'arabe en swahili, en tamasheq et en haoussa et même des raisonnements théologiques comme la voie suwarienne décrite dans le chapitre 4, pour comprendre la pratique de l'islam en terre « païenne ». Ces raisonnements reposaient sur des écrits en arabe, mais ils ont été transmis oralement en dioula de génération en génération. Les amulettes que j'ai mentionnées contenaient des versets du Coran, mais elles étaient enveloppées dans du cuir : portées autour du cou, de la taille ou du bras, elles étaient alors conçues comme des protections de la personne. Les tuniques que revêtaient les rois ashanti ou sénégalais étaient ornées d'inscriptions en arabe ou parsemées de talismans : c'était des objets de pouvoir. Nous voyons là comment se sont mêlés les processus d'islamisation et d'africanisation ou – pour le dire d'une autre manière – les deux processus permettant à la foi musulmane d'être à la fois universelle et locale. C'est là, après tout, l'essence même d'une foi qui réussit à s'étendre et à durer. Elle est exprimée localement, concrètement, et elle unit chaque

croyant à beaucoup d'autres à travers le monde.

La construction d'un espace musulman

Mais revenons à la métaphore de la création d'un espace musulman, à son ancienneté et à sa spécificité sur le continent africain. Idris I^{er}, en tant que descendant du Prophète, l'a apporté au Maroc avec sa personne, à la fin du VIII^e siècle. Ses successeurs sur le « trône chérifien » ont étendu cet espace quand ils ont développé leurs propres généalogies et fait de sa tombe le quatrième lieu saint de l'islam – de leur point de vue, naturellement. Ils en sont arrivés à délimiter leur *dar al-islam* en terme de territoire, aux confins nord-ouest du continent. C'était particulièrement vrai le long des côtes où ils avaient à défendre le Maroc contre les chrétiens portugais et espagnols, déterminés à prolonger leur reconquête de la péninsule ibérique. Ce défi a eu pour conséquence la création de frontières très spécifiques. Le califat de Sokoto a donné une signification territoriale forte à l'espace musulman et l'a maintenu en vie par des *jihads* annuels menés à la « frontière » du nord. Le Mahdi et le calife savaient précisément ce qu'était le *dar al-islam* au Soudan et ils en ont rapidement pris le contrôle. Les monarques « salomoniques » de l'Éthiopie de la fin du XIX^e siècle partageaient une conviction semblable sur ce qu'était un « territoire chrétien ». Les luttes entre le Khalifa et Johannès à la fin des années 1880 consistaient à défendre les frontières de ces espaces concurrents.

Il y a eu d'autres façons encore de définir un espace musulman. Dans les années 615-616, les émigrants de La Mecque se sont créé un refuge avant l'*hijra* de 622 et ils l'ont fait à l'intérieur du pays chrétien d'Aksoum où l'empereur leur avait offert accueil et protection. Cette tradition, tirée du *hadith*, a survécu dans l'expression « laissez les Abyssins en paix » ; elle a parfois incité les musulmans et les chrétiens éthiopiens à la tolérance et au respect mutuel. Les mahdistes ont dû occulter ce souvenir quand il leur a fallu résister aux empiètements de l'empereur Johannès dans le *dar al-islam* du Soudan.

Loin de là, en Afrique de l'Ouest, les musulmans de Kumasi ont créé un espace dans leurs quartiers, leurs écoles, leurs mosquées afin de faire vivre l'islam au milieu de ce qui appartenait de façon évidente au *dar al-kufr*. Abu Bakr a emporté avec lui son identité musulmane à la Jamaïque aussi sûrement qu'Idris avait transporté la sienne du Moyen-Orient jusqu'au Maroc ; d'une certaine manière il a réussi à la faire survivre durant des décennies au sein d'un environnement hostile. Ahmadou Bamba a créé pour lui-même un espace islamique « intérieur », dans la tradition soufie, ce qui lui a permis de survivre à l'exil en Afrique centrale et de revenir muni de compétences affirmées pour diriger les musulmans. Ahmed Baba a survécu à son exil au

Maroc, comme nous l'avons vu au chapitre 5. À la différence d'Abu Bakr, il était non seulement un adulte mais aussi un lettré reconnu et ses hôtes ne pouvaient pas maintenir en esclavage un personnage aussi prestigieux. En fait, Baba a contribué à renforcer les bases de la traite transsaharienne en formulant les caractères « ethniques » propres aux musulmans et ceux qui ne l'étaient pas.

En pays haoussa, avant la réforme d'Ousman dan Fodio, les musulmans ont opéré de façon différente. Ils ont institutionnalisé le statut de *dhimmi*, « communauté protégée », pour les groupes non musulmans qui adhéraient aux traditions du Bori. Ces Maguzawa ou « Mages » ne savaient ni lire ni écrire, mais, par analogie avec les « gens du livre », l'islam les a pris sous son aile et les a protégés de la guerre et de l'esclavage. Des musulmans africains, et des musulmans du monde entier, ont redessiné de multiples façons les frontières entre le monde de l'incroyance et le monde de l'islam, entre le temps de l'ignorance et le temps de l'islam. Les frontières sont toujours là, entre la consommation d'alcool et l'abstinence, les scarifications et le voile, la médecine du Bori et celle de l'islam, mais les talismans, les miracles, les danses, les libations et l'expérience vécue brouillent les lignes.

Le pouvoir colonial a fait surgir de nouveaux défis. Ahmadou Bamba et les Mourides ont entrepris la création d'un nouvel espace musulman et d'une « culture visuelle » au sein du Sénégal laïque : une maison, un lieu de méditation, une mosquée, une photographie, une peinture représentant un miracle – tout est susceptible de servir aux besoins du culte et de la pratique religieuse. Les Mourides, comme les Suwariens, n'accordaient pas d'importance au fait que les autorités politiques n'étaient pas musulmanes, ni au fait qu'ils se trouvaient en minorité. Il ne s'agissait pas de compter des voix ni des bulletins. Des cultures ont été inventées, transformées et transmises par certaines communautés, dans leur propre temps et dans leur propre espace.

Ce qui est encore très difficile à discerner, compte tenu des sources dont nous disposons, c'est la situation des femmes musulmanes dans l'histoire de l'Afrique. Comment s'y sont-elles prises pour créer un « espace féminin » dans des sociétés profondément patriarcales ? De quelle manière les modèles de Khadija, de Fatima et de Aïcha, de même que les efforts du Prophète pour améliorer la situation des femmes, ont-ils inspiré des générations d'Africaines ? Nous commençons à en savoir plus sur la situation de certaines femmes au ^{xx}e siècle, grâce à des travaux de recherche sur des personnalités comme Mame Diarra Bousso, la mère de Bamba. Mais nous avons peu d'éléments pour faire la lumière sur les périodes antérieures au-delà des stéréotypes sur les harems de femmes qui restent sans visage et sans nom.

Nana Asmau constitue à ce titre une exception. Elle émerge du lot grâce à son appartenance lignagère, son éducation et sa vocation d'écrivain et d'enseignante. Elle a été une source d'inspiration pour nombre de femmes – et d'hommes – pendant près de deux cents ans. Elle a créé un espace féminin au

sein d'une société délibérément islamique et patriarcale, en développant une carrière de pédagogue à côté de son rôle conventionnel d'épouse et de mère. Elle n'a pas remis en cause les hiérarchies fondamentales de Sokoto, mais elle a réellement encouragé l'éducation, une pratique religieuse intelligente ainsi que le bien-être des femmes et des couches inférieures de la hiérarchie sociale.

Franchir les frontières et les étapes

Une autre façon d'envisager l'islamisation est celui du franchissement ou de l'éclatement des barrières et des frontières. On pourrait dire que les premières barrières étaient « ethniques », entre Arabes et Berbères ou entre Arabes et Swahili selon les formulations que j'ai utilisées dans le chapitre 3. Mais, même si ces identités ethniques ont une réalité, elles ne constituent pas pour autant des séparations ou des cloisonnements. Très tôt dans l'histoire de l'islam des non-Arabes ont commencé à accomplir le pèlerinage, à apprendre le Coran et à enseigner les sciences islamiques. Ibn Yasin était un Berbère ; il est devenu arabe puis missionnaire chez les Berbères Lamtuna. Il a fait preuve de la même conviction à appliquer le modèle du Prophète dans les confins occidentaux du Sahara qu'Ousman dan Fodio en pays haoussa ou le Mahdi au Soudan. On retrouve des exemples semblables avec Ahmad ibn Ibrahim et les autres missionnaires swahili qui ont cherché à convertir Mutesa et à « s'emparer » du royaume du Buganda ; ou avec Ahmad Gagne et Shaykh Muhammad Shafi en Éthiopie.

Mais ne prendre en considération que les entreprises missionnaires ou les mouvements de réforme donnerait une vision très réductrice du franchissement des barrières culturelles. Il faut aussi tenir compte de l'appropriation et de l'assimilation graduelle de l'islam par les Swahili dans leur culture, leur vocabulaire, leur architecture, leur folklore. Le processus d'islamisation est plus lent, peut-être moins identifiable comme « musulman » selon les critères d'un Ibn Battuta. N'oublions pas, cependant, que le regard, par ailleurs si précieux, de cet observateur était très ethnocentrique. Le voyageur marocain n'appréciait ni la nudité des habitants du Mali ni les « brèches dans l'orthodoxie » dont il était témoin sur les côtes de l'océan Indien. Mais il n'est pas l'unique autorité en la matière. Il faut naturellement être particulièrement attentif à ce que disent depuis des siècles les théologiens et les poètes swahili sur la signification de l'islam en Afrique de l'Est.

Certes, les frontières subsistent entre ce qui est musulman et ce qui ne l'est pas mais elles sont mieux comprises si on les replace dans le contexte de relations spécifiques plutôt que de se référer aux orientalistes, aux professeurs d'Al-Azhar ou aux islamistes. Nous pourrions par exemple choisir de comparer un habitant de l'île de Kilwa et un villageois des terres de l'intérieur

en l'Afrique de l'Est ; un habitant de Zanzibar et un pratiquant du culte des Lubare au Buganda ; le Mahdi et un partisan du régime turco-égyptien ; Ahmadou Bamba et un religieux de la cour du Cayor ; ou Ahmad Baba et Abu Bakr, avec leurs expériences fondamentalement différentes de la traite des esclaves et de l'esclavage. Ces plaidoyers en faveur de formes particulières de pratique sont révélateurs du tour dramatique que peut prendre la compétition religieuse et sociale.

L'expérience la plus spectaculaire en ce qui concerne ce franchissement des limites est celle de Baba dont l'histoire a été présentée au chapitre 9. Ce dirigeant religieux de Kumasi fut mobilisé par Osei Bonsu pour l'accompagner dans sa campagne de représailles contre le Gyaman en 1817. Le roi n'avait nul besoin des talents guerriers de Baba, inexistant compte tenu de son grand âge. Il souhaitait bénéficier de l'autorité religieuse de cet homme de savoir et de prière, chef de la communauté musulmane. Son enrôlement fut pour Baba une épreuve insupportable. Il avait été élevé pour vivre au sein d'une minorité musulmane et pour servir un roi païen mais pas pour tuer, encore moins pour être associé au massacre de ses « frères » musulmans. Comme « sa réputation, autant que sa vie », était en jeu, il préféra désertier. Le roi, après qu'il eut exercé sa vengeance sur ceux qui avaient osé fabriquer « le tabouret d'or » et après que les affaires eurent repris un cours plus normal à Kumasi, reconnut qu'il avait enfermé Baba dans un dilemme insupportable ; il décida qu'il était préférable de ne pas se débarrasser du personnage et de profiter de sa « sainteté ». L'« espace musulman » de Kumasi avait été quelque temps mis en question mais finalement restauré. Sans doute le roi et Baba en tirèrent-ils des leçons importantes sur les limites et les différentes formes de la foi et de la pratique religieuse.

La tradition suwarienne d'intégration et de coopération pouvait, elle aussi, être remise en question ; ce furent des réformateurs ouest-africains qui s'en chargèrent. Les premiers de ces réformateurs se manifestèrent à Kong, une ville située à la frontière nord-ouest de l'Ashanti et qui était le centre de beaucoup de « complots ». Ils contribuèrent à mobiliser la fameuse « coalition de Kong » qui menaça Kumasi aux environs de 1800 et entraîna la capture puis la déportation d'Abu Bakr à la Jamaïque. Une nouvelle coalition s'organisa à Kong quinze ans plus tard afin de persuader le Gyaman de fabriquer un second tabouret d'or. Kumasi répondit par une mobilisation plus forte et remporta la bataille. Cette fois, l'Asantehene mit non seulement « [l]a réputation et [l]a vie [de Baba] en jeu », mais aussi l'identité ashanti. Dans les deux cas, Kong ne réussit pas à fragiliser les liens qui unissaient l'Ashanti au pouvoir et à la religion des « fétiches ».

Quant à l'islam swahili, son confinement sur la côte pouvait également le rendre vulnérable ; il s'est trouvé, de fait, menacé par les ambitions d'Oman et de Zanzibar, dans le contexte plus large de l'expansion européenne. Les missionnaires « arabes » réussirent à rassembler de nombreux partisans au sein de la communauté musulmane des Baganda. Ensemble, ils dominèrent le

Buganda pendant une grande partie du règne de Mutesa et leur « parti » fut pendant plusieurs décennies le plus important de la capitale. Les « Anglais » protestants et les « Français » catholiques leur faisaient une sérieuse concurrence, mais n'oublions pas le rôle que jouait le Buganda dans l'affaire – une capitale hautement centralisée, des générations de pages ambitieux, un roi plus libre que la plupart d'innover en matière de pratique religieuse, et des pratiquants du culte des Lubare dans tout le royaume. Le Buganda a subi de profonds changements à la fin du XIX^e siècle. Il n'est pas devenu « un pays musulman » et par certains aspects il a même fini par devenir « un pays chrétien » – mais cela ne se serait pas fait sans une aide extérieure et, quoi qu'il en soit, ses racines musulmanes sont toujours là.

Toutes ces configurations décrites avec autant de détails que le permettent les sources, ont davantage de réalité que la formule schématique présentée au chapitre 3 : islam minoritaire, islam de cour et islam majoritaire. Ce schéma peut encore être utile à certains égards, à condition d'être appliqué avec subtilité et prudence. Il peut par exemple nous éclairer en ce qui concerne la situation des Dioulas (chapitres 4 et 9) qui sont restés « en position de minorité » pendant des siècles et ont développé une forme de pensée qui leur a permis de ne pas disparaître. Il peut certainement nous aider à comprendre le « pré-conditionnement » islamique sur lequel a pu s'appuyer Ousman dan Fodio de même que l'intensité de sa vindicte à l'égard des anciens régimes haoussas. Le fait qu'il n'y ait eu aucune présence islamique avant eux au Buganda explique les difficultés rencontrées par les « lecteurs » fervents de la capitale à la fin du XIX^e siècle. À l'inverse, la présence ancienne d'un *dar al-islam* au Soudan, explique les accusations d'« apostasie » que le Mahdi proférait à l'égard des « Turcs », ceux-là mêmes qui autrefois avaient été à la tête du monde islamique dans le cadre de l'Empire ottoman.

Mais ce schéma n'est guère opératoire pour la compréhension de la période coloniale, quand les musulmans africains ont dû vivre sous l'autorité de régimes laïcs européens, qu'ils qualifiaient souvent de « chrétiens ». Bamba, parce qu'il a été capable de créer au Sénégal un nouvel espace musulman et une nouvelle pédagogie, a permis d'accélérer un processus d'islamisation exceptionnellement profond et étendu, lorsque la religion musulmane est apparue comme dominante aux yeux de la majorité. Mais cette étape qui consiste pour une religion à devenir « majoritaire », et que pourrait symboliser la victoire de la révolution de Sokoto, ne permet pas de saisir toute la difficulté de la tâche de Nana Asmau – qui fut de façonner un nouvel espace islamique parmi les femmes, les enfants et les esclaves. Asmau a poussé le processus d'une islamisation radicale jusqu'à ses limites dans les villages du pays haoussa. Nous pourrions dire qu'en définitive elle a échoué, mais au sens où la création d'une communauté complètement musulmane dépasse les capacités humaines, n'importe où dans le monde – même à La Mecque.

Impérialisme et résistance

L'islam et les cultures religieuses islamiques sont devenus les véhicules de la résistance à l'impérialisme. L'impérialisme en question pouvait avoir des formes complexes. Dans le cas du Soudan il était ottoman, turc et égyptien tout autant qu'européen. Dans le cas du Maroc, il a été ottoman, portugais, espagnol et pour finir français. L'Éthiopie a été le premier pays d'Afrique à résister à l'impérialisme jusqu'à la victoire. Mais des intellectuels du Moyen-Orient comme Shakib Arslan ont souligné les atrocités perpétrées à l'égard des musulmans par l'état impérial éthiopien et ont fait un rapprochement avec la reconquête « chrétienne » de l'Andalousie. Tout au long de ce volume, les nombreuses références aux « Turcs » attestent de l'influence durable de l'Empire ottoman et de la permanence des stéréotypes à son sujet.

Mais l'impérialisme qui a le plus pesé sur les terres islamiques et africaines est incontestablement l'impérialisme européen. Il a été « côtier » durant les cinq siècles passés, il est « culturel » depuis deux cents ans, enfin « territorial », depuis une centaine d'années. Il a donné les frontières géographiques et les institutions essentielles qui régissent aujourd'hui l'existence de la plupart des musulmans africains. La phase « côtière » a été marquée par des attaques en forme de croisades sur les installations côtières marocaines et swahili et par une tentative arrogante de conversion et de contrôle des chrétiens d'Abyssinie. L'impérialisme a ensuite endossé les habits de la traite atlantique des esclaves, par laquelle des millions d'Africains – dont un certain nombre de musulmans comme Abu Bakr – ont été déportés vers les Amériques.

L'Empire ottoman a limité les empiètements des Européens dans certaines régions et exercé sa propre domination en Afrique du Nord. Son déclin a été rendu manifeste avec l'invasion napoléonienne de 1798. Cette intrusion, qui s'est accompagnée d'un effort d'appropriation de l'héritage de l'Égypte antique et islamique, constitue, de manière conventionnelle, le point de repère pour le début de la domination « culturelle ». Les Européens, persuadés de leur supériorité, ont poussé à la mise en œuvre de stratégies de modernisation dans les terres de l'islam et de l'Afrique, qu'ils considéraient désormais comme « arriérées ». Ils ont ressorti le vieux stéréotype de Cham, ont inventé des langues et des origines chamitiques et ils ont tout fait pour distinguer les Berbères « aux yeux bleus » des Arabes « noirs » du Maroc. Dans le même temps, ils se sont montrés curieux de l'Autre et des autres, ils se sont intéressés à ce monde qu'ils envahissaient. Ils ont ainsi créé l'Orientalisme et l'Africanisme, deux cadres qui se superposent partiellement et contiennent une grande partie du savoir sur les sociétés africaines. Tout au long du XIX^e siècle, l'impérialisme culturel a décuplé la domination exercée sur les côtes et les mers.

L'impérialisme « territorial » a commencé avec la ruée des puissances

européennes sur l'Afrique à la fin du XIX^e siècle, un épisode historique que nous distinguons en arrière-fond des événements sociaux du Buganda, du Soudan et du Sénégal. L'ironie de l'histoire est que, depuis 1900, tout au long de la colonisation européenne et du « post-colonialisme », l'islam s'est largement étendu et diffusé. Les ordres soufis ont continué à en être des véhicules très importants sous les régimes coloniaux et ont démontré que l'islamisation ne dépendait pas du *jihad* ni d'un État islamique. L'*hijra*, au sens de la volonté d'échapper à la domination des Européens ou des infidèles, a été parfois héroïque : ce fut le cas de ceux qui ont fui le califat de Sokoto et la conquête britannique et se sont établis au Soudan. Mais elle était irréalisable pour la plupart des croyants. Elle ne n'aurait d'ailleurs servi à rien car l'influence européenne était partout présente, même à La Mecque et à Médine. Elle n'était pas non plus indispensable : l'islam pouvait survivre et prospérer comme il l'avait toujours fait, dans bien des situations.

Je dirai même, à l'instar de certains soufis, que l'islam pourrait aller plus loin, en ce qui concerne le nombre de pratiquants et la qualité de la pratique, à condition que le pouvoir ne soit pas aux mains des musulmans. Des chefs religieux comme Ahmadou Bamba au Sénégal ou Shaykh Muhammad Shafi en Éthiopie savaient que le pouvoir corrompt. Ils reconnaissaient que les conditions recommandées pour la poursuite du *jihad* n'étaient pas réunies et que les résultats d'un *jihad* militant pouvaient être catastrophiques. Dispensés du fardeau du gouvernement, les chefs religieux soufis pouvaient se concentrer plus efficacement sur l'amélioration de la qualité de la foi et de la pratique religieuse et sur les conditions des gens dont ils s'occupaient. L'espace musulman ne requerrait pas le pouvoir musulman.

La Première Guerre mondiale a suscité un certain nombre de compromis entre les pouvoirs coloniaux et leurs sujets musulmans. Les campagnes panislamiques, l'alliance des Ottomans avec les puissances centrales et leurs appels au *jihad* contre la souveraineté européenne avaient éveillé l'inquiétude de la France, de la Grande-Bretagne et de la Russie. Bamba et d'autres marabouts se sont montrés prêts à endosser la cause de la France et à envoyer leurs disciples sur les champs de bataille. Les Britanniques ont surmonté leur hostilité envers la famille du Mahdi pour pouvoir forger une nouvelle alliance contre les Turcs. Plus tard, Mussolini a utilisé les frustrations des musulmans de la Corne de l'Afrique pour conforter son pouvoir éphémère en Éthiopie. Comme Napoléon, il se voulait « l'ami de l'islam ». Mais tous les pouvoirs coloniaux cherchaient à enfermer et à confiner leurs sujets dans des identités de Sénégalais, de Soudanais ou d'Éthiopiens plutôt que de les reconnaître comme membres de la communauté universelle de l'islam.

Le compromis soufi, les régimes laïcs et le confinement de la période coloniale ont été vivement réprouvés par les penseurs et les activistes musulmans radicaux, à l'intérieur et à l'extérieur du continent. Nous pouvons les qualifier d'« islamistes » : ce sont ceux qui voient dans l'islam une manière globale de vivre et souhaitent établir – ou rétablir – la *sharia*. Les

premiers radicaux contestaient le soufisme ou tout au moins les confréries qui semblaient le plus s'écarter de l'orthodoxie sunnite. Ils ont eu une influence considérable sur des souverains comme Moulay Soulayman au Maroc. Leurs successeurs se sont élevés contre l'impérialisme, le colonialisme et l'isolement des musulmans et ont cherché des voies alternatives vers la modernité afin de s'approprier l'héritage occidental.

Plus récemment, la contestation a fait un pas en avant : elle s'attaque aujourd'hui aux classes dominantes qui ont pris le pouvoir après le départ des autorités coloniales et à l'Occident représenté par son chef de file, les États-Unis, et son serviteur manifeste, Israël. Cette tendance islamiste redéfinit encore une fois les frontières de l'espace et du temps islamique : la *jahiliyya* peut être n'importe où, et tous les moyens sont justifiés pour exprimer la rage et l'engagement des nouvelles communautés vertueuses. Les événements du 11 septembre 2001 ont vu culminer les effets d'un de ces courants d'interprétation radicale. Ousama ben Laden et le réseau al-Qaida ont pris pour cible non seulement les États-Unis et Israël, les juifs et les chrétiens, mais aussi les élites régnautes d'Arabie Saoudite – gardiennes des Villes Saintes – qui se présentent comme les parangons et les interprètes de l'orthodoxie islamique. Ces événements ont aussi donné un regain d'énergie à ceux qui souhaitent diaboliser l'islam dans les termes de la vieille tradition occidentale (voir chapitre 6).

La construction islamiste de l'islam est un phénomène africain tout autant que moyen-oriental ou sud-asiatique. Comme toutes les interprétations exposées dans cet ouvrage elle s'appuie sur l'exemple de Muhammad et des premières luttes de l'islam. Elle prétend être une interprétation (*ijtihad*) et non pas une innovation (*bida*) pour reprendre les termes introduits au chapitre 2. Elle sélectionne certains événements, certains passages du Coran ou des *hadith*, certains commentaires. Cette reconstruction fait l'objet d'une croyance profonde, mais elle n'est jamais entièrement nouvelle.

Cette manière de fonctionner rappelle celle d'Ousman dan Fodio, qui a modelé sa vie sur la vie du Prophète, ou celle du Mahdi, qui appelait ses partisans *ansar*. Bamba, quant à lui, s'est servi d'une tradition associée à Muhammad et à la bataille de Badr pour développer son argumentation en faveur du « plus grand *jihad* », celui de l'intérieur. D'autres, comme les Swahili et leurs histoires tirées de la tradition biblique, ou les souverains du Mali et la filiation qui les rattache à Bilal, se sont reliés à la tradition islamique de manière plus nuancée, moins directe. Les sociétés musulmanes d'Afrique survivront à la vague de l'islamisme et transformeront encore et encore leur héritage complexe, sans perdre pour autant l'originalité de leurs propres contributions à la religion musulmane.

Glossaire

Ajami : « non arabe » ; système de transcription utilisant les lettres arabes ; en Afrique, le swahili, le haoussa, le fulfulde, et beaucoup d'autres langues étaient écrites en ajami.

Ansar : « les auxiliaires », terme désignant les habitants de Médine qui ont soutenu Muhammad après l'Hégire de 622 (voir *muhajirun*) ; utilisé également pour désigner ceux qui ont apporté leur soutien au Mahdi, ainsi que d'autres groupes importants de musulmans.

Asantehene : dirigeant de l'empire ashanti.

Baraka : bénédiction ou don particulier conféré par grâce divine.

Bida : « innovation » ; les théologiens et les juristes musulmans la condamnent.

Bori : ensemble de pratiques de possession propres aux Haoussas, considérées comme « païennes » par Ousman dan Fodio.

Calife ou **khalife** (*khalifa*) : « successeur », terme désignant les successeurs du Prophète mais aussi les successeurs des fondateurs de différents régimes musulmans (Uthman, le Mahdi) ; désigne parfois les successeurs des fondateurs d'ordres soufis ; utilisé au Sénégal sous la forme francisée khalife ou « khalife général ».

Chiite ou **shiite** : « disciple », désigne les musulmans qui croient que les califes (comme les imams), ceux qui dirigent la communauté, doivent être des descendants de Muhammad par Fatima et Ali.

Dar al-harb : le « domaine de la guerre » (littéralement : la maison de la guerre), désigne les régions et les peuples que les musulmans doivent combattre.

Dar al-hiyad : le « domaine de la neutralité » : employé parfois pour désigner l'Abyssinie.

Dar al-islam : le « domaine de l'islam » : les régions occupées par les musulmans et les peuples musulmans dans leur ensemble.

Dar al-kufr : le « domaine de l'infidélité » : quasiment synonyme de *dar al-harb*. Voir *kafir*.

Dar al-sulh : le « domaine de la trêve », entre le *dar al-islam* et le *dar al-kufr*.

Dhimmi : « protégé », désigne les « gens du Livre » (les juifs, les chrétiens et les zoroastriens) autorisés à pratiquer leur religion au sein du *dar al-islam*.

Émir : « commandant », dirigeant.

Fétiche : objet associé à la magie, mot d'origine portugaise utilisé en référence à une religion « païenne ».

Fitna : « discorde », guerre civile.

Gezira : « île » (*jazira* en arabe), désigne les terres situées entre le Nil Blanc et le Nil Bleu.

Hadith : actes et paroles du Prophète, collectés durant les premiers siècles de l'islam.

Hajj ou **hadj** : pèlerinage à La Mecque que l'on doit entreprendre le douzième mois du calendrier musulman ; l'un des cinq piliers de l'islam.

Hijra ou **Hégire** : « émigration », désigne le déplacement de Muhammad de La Mecque à Médine en 622 et marque l'an 1 du calendrier musulman. Voir *muhajirun* et *ansar*.

Ijtihad : « interprétation », acceptable pour les musulmans, contrairement à la *bida*.

Imam : « celui qui est devant », la personne qui guide la prière à la mosquée.

Islam : « soumission », c'est-à-dire soumission à Dieu et fondement de la foi ; désigne aussi le temps de la foi (contraire de *jahiliyya*) ou le monde de la foi, comme dans *dar al-islam*.

Islamistes : terme désignant habituellement ceux qui, depuis les années 1950, appellent à la restauration de la *sharia* et de l'islam comme structure fondamentale de la société.

Islamologue : chercheur spécialisé dans l'étude de l'islam.

Jabarti : terme souvent employé pour désigner les musulmans d'Éthiopie.

Jahiliyya : « ignorance », état dans lequel était le monde avant la révélation de l'islam.

Jihad : « effort », peut être l'effort du cœur, de la main, de la langue ou de l'épée ; aujourd'hui souvent confondu avec le *jihad* de l'épée.

Kafir : « incroyant », infidèle. Voir *dar al-kufir*.

Khalife : voir calife.

Kharaj : taxe foncière.

Kharijites : « ceux qui font sécession », ceux qui croyaient que le calife devait être choisi en fonction de son mérite et non en vertu de son lignage ou de son pouvoir.

Lubare : dieux « traditionnels » du Buganda, étroitement liés à la structure du clan.

Madrassa : école dont l'enseignement prolonge celui de l'école coranique.

Maguzawa : « mages » ou zoroastriens ; terme désignant les non-musulmans haoussas.

Makhzen : « magasin », grenier, réserve ; par extension désigne, au Maroc, le gouvernement.

Mallam : terme haoussa désignant les religieux musulmans ; dérivé du mot arabe *mu'allim*, « enseignant ».

Marabout : clerc musulman ; dérivé du mot arabe désignant des moines-soldats (*al-murabitun*) vivant dans un *ribat*, sorte de couvent fortifié ; voir les passages sur les Almoravides au chapitre 3.

Moulay : « maître », terme désignant habituellement les gouvernants au Maroc.

Monophysite : position doctrinale de la plupart des Églises orientales, y compris l'Église orthodoxe d'Éthiopie, selon laquelle le Christ n'a qu'une

« seule nature », sa nature divine.

Muezzin : « celui qui appelle à la prière » à la mosquée ; de l'arabe *mu'adhdhin*.

Muhajirun : « les émigrants ». Voir *hijra*.

Mujahidun : « ceux qui mènent le *jihad* ».

Mouride : « novice », désigne les membres de l'ordre soufi (Muridiyya) fondé par Ahmadou Bamba.

Qadi ou **cadi** : « juge » ; qui a reçu une formation juridique.

Qadiriyya : un des ordres soufis les plus anciens, dont le nom vient de Abd al-Qadir al-Jilani (xii^e siècle).

Ramadan : neuvième mois du calendrier musulman, consacré au jeûne ; l'un des cinq piliers de l'islam.

Sahil : « rivage » ; terme désignant par extension les zones de savane sèche en bordure du désert (Sahel). Par dérivation, « swahili » est l'appellation en Afrique de l'Est de ceux qui habitent les régions côtières.

Salam : « paix », abréviation du salut le plus typique des musulmans, *salam alaykum*, « la paix soit avec vous ».

Salat : « prière », l'un des cinq piliers de l'islam, pratiquée à cinq moments de la journée.

Sammaniyya : mouvement soufi du Soudan auquel appartenait Muhammad Ahmad, le Mahdi.

Sarki : mot haoussa signifiant chef, dirigeant.

Sharia ou **charia** : la loi de l'islam ordonnée par Dieu et définie au cours des premiers siècles de l'islam.

Sharif : « noble » ; désigne en général les personnes descendant du Prophète par Fatima et Ali.

Siba : « dissidence », désigne des zones échappant au contrôle du gouvernement, en particulier au Maroc.

Soufisme : doctrine mystique de l'islam, soulignant la dimension intérieure de la foi.

Sultan : « souverain », dirigeant d'un État musulman (connotation plus laïque que calife).

Sunnite : qui se conforme à la *sunna* (la règle, la voie) ; désigne les musulmans du « courant principal », souvent confondu, à tort, avec « orthodoxie ».

Tamasheq ou **tamaheq** : langue berbère parlée par les Touaregs.

Tifinagh : écriture du tamasheq.

Tijaniyya : un des mouvements soufis les plus récents, dont le nom vient de Ahmad al-Tijani (xviii^e siècle).

Touba : de l'arabe *tawba* (« conversion »), capitale des Mourides, construite par Bamba.

Umma : « communauté » ; désigne habituellement l'ensemble de la communauté musulmane.

Zakat : « aumône », l'un des cinq piliers de l'islam.

Zawiya ou **zaouïa** : de l'arabe *zawiya*, « cellule » ; établissement religieux, généralement sous l'autorité d'une confrérie soufie.

Index

Abbassides, 28

Abd al-Qadir al-Jilani, 42, 43 voir Qadiriyya, ordre soufi

Abdullah dan Fodio, 206, 207

Abdullahi, calife du Soudan, 240, 245, 248-250

Abraham (Ibrahim), tradition abrahamique, 9, 29, 35, 63, 64, 78, 103, 206, 280

Abu Bakr, calife, 27

Abu Bakr, dioula et esclave, 92-95, 189, 194, 195, 284, 287, 290

Abu Talib, 25

Abyssinie, 24, 83, 159, 160, 283

voir *Éthiopie*,

« Laissez les Abyssins en paix... », 164, 249, 283

Adam, 64

Adwa, 160, 175

africanisation de l'islam, 55, 60, 75-90, 278-281

africanisme, 122-131, 291

Afrique, Africains, Afrique

subsaharienne, 12-14

conquête et domination de l'Afrique, 124-128, 209-294

stéréotypes sur l'Afrique, 12, 13, 55, 75, 83, 113-116, 290-294

étude de l'Afrique, 128-131, 291, 292

Ahmadou Bamba Mbacké, 255-270, 280, 289, 291

voir *Muridiyya*

arrestation et déportation, 261-265

création de l'espace mouride, 265, 266, 284

images, 260-270

interventions publiques de, 264, 265

leadership et succession, 259, 265

diaspora, 268

Ahmad Gragne, 168, 169, 286

Ahmed Baba, 101-103, 143, 284

âge d'or de l'islam, 13, 29, 30

aid al-kabir, 78

Aisha, 25, 27, 45, 46, 285

ajami (littérature), 76, 209-216

Akan, 84, 181-183

Aksoum, 24, 160, 161

Al-Azhar, 39, 166, 247, 251, 287

Al-Kanemi de Bornou, 211

Al-Maghili, [99-101](#), [201-204](#)
alaouite (dynastie du Maroc), [145-155](#), [281](#)

alcool, [190](#), [191](#)

Algérie, [68](#), [260](#), [261](#)

impérialisme français en Algérie, [260](#), [261](#)

Ali, [27](#), [28](#), [163](#)

Almohades, [140](#)

Almoravides, [66-71](#), [139](#), [140](#), [150](#), [201](#), [256](#), [258](#)

amulettes, [86-88](#), [193](#), [282](#)

analogie (raisonnement), [36](#)

Ancien Testament, [9](#), [10](#), [35](#), [119](#) voir juif

Andalousie, andalous, [10](#), [138](#), [139](#) voir Espagne

Ansar, [245](#), [250](#), [252](#), [283](#)

apostasie, [202](#)

Arabe, Arabes, [191](#)

arabe, langue et alphabet,

voir ajami dialecte marocain, [143](#)

arabisation, [29](#), [30](#), [56](#), [140](#), [278-281](#)

arts visuels, [78-80](#) voir mosquée

Ashanti, [86](#), [181-198](#), [222](#), [234](#), [278](#), [288](#)

communauté musulmane en pays ashanti, [181](#), [187-198](#)

Askia Muhammad, [201](#)

aumône, [38](#)

Baba, pacha ou « bashaw » de Kumasi, [87](#), [88](#), [189](#), [190](#), [196](#), [197](#), [287](#)

Badr, [26](#), [260](#), [293](#)

Bagdad, [30](#), [33](#), [120](#)

Baol, [259](#)

baraka, bénédiction, [43](#), [81](#), [85](#), [150](#)

Bédouins,

voir nomadisme

Belloc, Hilaire, [121](#), [122](#)

Berbère, langues berbères, [66-71](#), [140](#), [154](#), [155](#)

« Barbares », [66](#)

Bilal, [82-84](#), [104](#), [163](#), [294](#)

Bori, pratiques du, [204-216](#), [284](#)

Bouna, [93](#), [94](#), [194-197](#)

Bouso, Mame Diarra, [260](#), [285](#)

Buganda, [219-236](#), [255](#), [278](#), [288](#)

voir *Lubare*

parti musulman, [224-236](#), [278](#)

palais, [221](#)

lignage royal, [221](#)

pages (école des), [221](#), [225](#)

Byzance, Empire byzantin, 10, 22

calendrier, 25, 37, 40

calife,

voir succession

calligraphie, 39, 79

Cayor, 257-262

Cham, mythe hamitique, 103, 104, 291

chemin de fer, 258, 266

Cherif, cherifien, 81, 243, 283

Chiïtes ou shiïtes, 27, 28, 41

christianisme (comparaison avec le), 75, 76, 159, 244, 281, 282, 293

christianisme comme religion d'État, 160, 177, 283

conversion forcée, 167-174

conflits théologiques, 161, 162

martyrs, 226, 227, 231, 232

voir *Église orthodoxe éthiopienne et Église copte*

circoncision, 226

cités et villes (importance des),

voir Bagdad, Damas, Fez, Gondar, Kano, Kilwa, La Mecque, Le Caire, Marrakech, Médine, Monbasa, Sokoto, Toledé, Toubâ

cités-États, 61

civilisé, civilisation, 105, 116-130

« choc des civilisations », 12, 13

commerce, commerçants, marchandises, 60-66, 187-198

consensus, 36

Constantinople (Istanbul), 10, 65, 118

conversion (récit de), 229, 230

Copte (Église d'Égypte), 160-162, 166

Coran (al-Qur'an), 34-36, 69, 79, 193, 213-215, 225, 259, 278

Cordoue,

voir Andalousie

cour de justice, qadi, juge, 39

Croisades, tradition des croisés, 10, 11, 65, 107, 119, 120

en Abyssinie, 167-174

croisade et jihad, 119, 167-169

voir *Espagne*, « reconquête »

Dakar, 257, 258

Damas, 27, 29, 30, 33

Dar al-Harb, 40, 76 voir Dar al-Kufr

Dar al-Hiyad, 164 voir Abyssinie

Dar al-Islam, 40, 76, 85, 96, 115, 201, 202, 216, 277, 279, 289

dans le Sahel, Afrique de l'Ouest, 101-103, 201, 202

réinvention du Dar al-Islam en pays haoussa, 210

Dar al-Kufr, [40](#), [76](#), [85](#), [87](#), [96](#), [182](#), [197](#), [202](#), [226](#), [279](#)
Dar al-Sulh, [76](#)
Degel, [212](#)
désert et « cultivé », [241](#), [242](#)
dhimmi, communautés protégées, [41](#), [77](#), [204](#), [284](#)
dhow, [60](#)
Dioula ou juula, [84-88](#), [92](#), [187-198](#), [289](#)

Diourbel, [265](#), [270](#)
Diplomatie, [154-156](#)
Djeddah, [242](#)
Djenné, [80](#)
Dôme du Rocher, [29](#), [63](#), [64](#)
Dupuis, Joseph, [86](#), [187-198](#)

école,
 voir éducation
écoles juridiques, [36](#), [37](#)
écriture, [34](#), [35](#), [76](#), [79](#) voir ajami, lecteurs
éducation et pédagogie, [39](#), [40](#), [212-](#)
 [216](#), [260-270](#), [280-282](#)
 voir Nana Asmau

 transmission du savoir et de la foi, [40](#), [82](#)
Égypte, [163](#), [165-167](#), [230](#)
 expansion égyptienne dans la Corne de l'Afrique et dans le Haut-Nil, [165-168](#), [230](#)
esclave, esclavage, commerce des
 esclaves, [91-111](#)
 abolition de, [105-107](#), [187](#), [188](#)
 commerce « arabe » des esclaves, [105-107](#)

 commerce transatlantique, [92-95](#)
 commerce transsaharien, [95-97](#), [106](#), [143-147](#)
 commerce est-africain, [97](#), [106](#)
 débats sur, [98-104](#)
 traite des esclaves musulmans et

 chrétiens, [97](#), [98](#)
 musulmans, dans la capture, le commerce et la possession d'esclaves, [95-111](#), [123](#)
 musulmans victimes de l'esclavage, [94-95](#)

 l'esclavage dans les sociétés musulmanes, [95-111](#)
 l'esclavage dans les sociétés africaines, [187-190](#)
 esclaves soldats, [97](#), [106](#), [145-147](#)

Espagne,
 voir Andalousie
 reconquête, [118-120](#)
 Sahara espagnol, [153-155](#)
Espace musulman, [279-287](#) voir Muridiyya

Éthiopie, [159-177](#)

voir Abyssinie

Église orthodoxe éthiopienne, [160-162](#), [177](#)

expansion, [160-162](#), [167-174](#), [283](#)

musulmans en Éthiopie, [162-177](#), [236](#)

amitié entre chrétiens et musulmans, [162-167](#)

hostilité entre chrétiens et

musulmans, [167-177](#), [249](#)

Europe, Européens, [113-131](#)

voir impérialisme

diabolisation de l'islam, [10](#), [117-122](#)

regard européen sur l'Afrique et l'islam, [122](#), [123](#), [227](#), [228](#), [290](#), [291](#)

politiques concernant les musulmans, [174-177](#)

exécutions au Buganda, [226](#), [227](#), [231](#), [232](#)

Fatima, [25](#), [45](#), [46](#), [78](#), [143](#), [285](#)

Fatima Mernissi, [47](#)

Fatimides, [28](#), [68](#), [139](#)

Fez, [69](#), [138](#), [139](#), [143](#)

fitna, discorde ou guerre civile, [27](#)

frontières, limites (franchissement des), [278](#), [286-289](#)

Fulani, Fulbe ou Peuls, [206](#), [256](#)

Gabriel,

voir Jibril

genre, femmes, [45-47](#), [211-215](#), [285](#) *voir* société patriarcale

gens du Livre,

voir Dhimmi

généalogie, [80-84](#) *voir* Cherif

Gezireh, [252](#)

Gidado, [212](#)

Gobir, [205-212](#)

Gondar, [250](#)

Gordon, Charles, [240](#), [241](#), [244](#), [247](#), [248](#), [250](#)

guerre civile,

voir Fitna

Gyaman en Ashanti, [195-197](#), [287](#), [288](#)

hadith, [35](#), [36](#), [259](#), [260](#), [283](#)

hadj ou hadj, [22](#), [38](#), [69](#), [76-78](#), [242](#), [252](#)

voir pèlerinage

Haoussa, pays haoussa, [201-216](#)

Hedjaz, [21-30](#), [76](#), [81](#)

hérésie, [117-122](#) voir « Turcs »

hijra, muhajirun, [24-26](#), [37](#), [76](#), [280](#), [291](#)

hijra, face à la domination européenne, [242](#), [243](#), [290-294](#)

hijra vers Aksoum et l'Abyssinie, [162-164](#), [283](#)

hijra d'Ousmane dan Fodio, [208](#), [212](#)

hijra du Mahdi, [245](#)

Huntington, Samuel, [12](#), [13](#)

Husayn, fils de Ali, [28](#)

Ibrahim,

voir Abraham

Ibn Battuta, [61](#), [62](#), [286](#)

Ibn Khaldun, [140-142](#), [281](#)

Ibn Yasin, [69](#), [70](#), [77](#), [286](#)

identité et identité religieuse, [98-107](#), [122-131](#)

voir interprétation

construction de l'identité en

Abyssinie, [159-162](#), [167-169](#)

construction de l'identité en pays ashanti, [182-187](#)

construction de l'identité au

Buganda, [220-223](#)

construction de l'identité en pays haoussa, [203-205](#)

construction de l'identité au Maroc, [137-149](#)

Idris I et II, [81](#), [138](#), [139](#)

ignorance,

voir Jahiliyya

ijtihad,

voir interprétation

imam, [40](#) voir mosquée

impérialisme, colonialisme, [11-13](#), [113-131](#), [260-270](#), [290-294](#)

impérialisme britannique au Buganda et en Ouganda, [233-236](#)

impérialisme britannique en Égypte, [125-131](#), [246-248](#)

impérialisme britannique au Gold Coast, [187-198](#)

impérialisme britannique au Soudan, [243](#), [244](#), [251-253](#)

impérialisme français au Maroc, [152-155](#)

impérialisme français au Sénégal, [255-270](#)

impérialisme italien en Éthiopie, [126-128](#), [174-177](#)

domination turco-égyptienne au Soudan, [239-253](#)

les européens comme « puissances musulmanes », [126-128](#), [174-177](#), [256](#), [264](#), [265](#), [293](#)

Indien (océan), [60-66](#)
innovation (*bida*), [37](#), [293](#)
interprétation, [37](#)

voir identité

débat sur l'identité abyssinienne, [159](#), [160](#)

ijtihad et interprétation, [37](#), [293](#)

interprétation du jihad de Sokoto, [209-216](#)

interprétation islamiste, [293](#), [294](#)

interprétations « nationalistes » au Sénégal, [257-259](#)

Islam, pratique de l'Islam

images de, [117-122](#)

Islam et résistance, [290-294](#)

identité islamique comme alternative à l'identité coloniale, [291](#), [292](#)

langues et cultures de l'Islam, [277-282](#), [290-294](#)

islam minoritaire, [181-196](#)

le défi lancé par l'islam à la chrétienté et à l'Europe, [117-122](#), [220](#)

Islam « noir », [127](#), [128](#)

Islamistes et critique islamiste, [293](#), [294](#)

Islamisation, [55-74](#), [278-281](#)

par la conquête de territoires, [25-30](#)

par la conversion, [29](#), [30](#), [212-215](#), [223-236](#)

l'islam de cour, [56-58](#), [224-228](#), [232](#)

islamisation à l'époque coloniale, [291](#), [292](#)

« transportabilité » des institutions, [56](#), [279](#), [280](#)

différents « stades » de l'isla

misation, [56-58](#)

espace musulman, [265](#), [268](#), [279-281](#)

jahiliyya, « ignorance », [40](#), [201](#), [202](#), [208](#)

voir théologie

Jérusalem, [10](#), [29](#)

Jésus, [63](#), [119](#)

jeûne, jeûne du Ramadan, [38](#), [78](#), [225](#)

Jibril (Gabriel), [63](#), [281](#)

jihad, [40](#), [41](#), [64](#), [196](#), [261](#), [280](#), [291-293](#)

le grand jihad de l'âme, [260](#)

le jihad de l'épée, [41](#), [44](#), [58](#), [68-70](#), [77](#), [85](#), [208-216](#)

Johannès IV d'Éthiopie, [171](#), [230](#), [249](#), [250](#), [283](#)

Judéo-chrétien,

voir abrahamique

juif, juifs, [26](#), [120](#), [293](#) voir Ancien Testament

justice sociale et gouvernance, [22-24](#), [37](#), [41](#), [147-149](#), [258](#), [259](#), [291](#), [292](#)

Kaaba, [22](#)

Kabaka Mutesa, [224-231](#)

Kabaka Mwanga, [231-236](#)

kafir,

voir Dar al-Kufr

Kampala, [233](#)

Kano, [116](#), [201](#), [204](#)

Karbala, Kerbala, [28](#)

Katsina, [116](#), [204](#)

Khadija, [23](#), [25](#), [45](#), [46](#), [285](#)

Kharijites, [27](#), [28](#), [41](#), [62](#), [66](#), [68](#)

Khartoum, [243-248](#)

Kilwa, [62](#), [65](#)

Kitchener, Herbert, [241](#), [250](#)

Kong, [93](#), [94](#), [194-197](#), [288](#)

Kosovo, [118](#)

Kumasi, [87](#), [88](#), [93](#), [181-198](#), [283](#)

La Mecque, [21-30](#), [69](#), [81](#), [83-85](#), [260](#)

Lamtuna, [69](#), [70](#), [76](#), [77](#)

Lat Dior Diop, [257-259](#), [263](#)

Lavigerie, Charles, [106](#)

lecture, lecteurs, [225-228](#), [235](#), [236](#) voir Islam, les langues et cultures de l'Islam

Lidj Yasou, [173-175](#)

Littérature, écrite et orale, [209-216](#) voir ajami

Livingstone, David, [106](#)

Loi islamique,

voir sharia

Lubare, dieux du Buganda, [222](#), [226](#), [227](#), [229](#)

Lugard, Frederick, [233](#)

Lyautey, Louis-Hubert, [153](#)

Lyousi, [148](#), [149](#), [155](#), [280](#)

Madrasa, [39](#) voir éducation

Mages, [77](#), [284](#)

Mahdisme, Mahdi, [173](#), [239-253](#), [255](#), [277-280](#), [283](#), [293](#)

le fils du Mahdi et la Mahdiyya, [251-253](#), [255](#)

makhzen, [142](#), [143](#), [153](#)

Mali, Empire du mali, [68](#), [83-85](#), [116](#), [201](#), [286](#), [293](#), [294](#)
marabout,
 voir Almoravides
marchands,
 voir commerce
Maroc, marocains, [68](#), [137-155](#), [278](#)
 voir berbère

 identité chérifienne du Maroc, [137-139](#), [149](#), [283](#)
 impérialisme européen au, [152-155](#)

Marrakech, [142](#)

Massaoua, [167](#), [168](#)

Mbacke, Cheikh Anta, [266](#)

Mbacke, Mourtada, [269](#)

Mbacke, Moustapha, [265](#)

Mbakhane Diop, fils de Lat Dior, [263](#)

Mbogo, prince du Buganda, [233](#), [234](#)

« médecine du Prophète », [213](#)

Médine, [25-30](#), [58](#), [81](#), [83](#)

Méditerranée, point de vue méditerranéen, [113-122](#)

Méhémet Ali d'Égypte, [125](#), [152](#), [239](#), [240](#)

Ménélik I et II, [160](#), [162](#), [171-173](#), [177](#)

missions, missionnaires, élan missionnaire, [223-236](#)

moderne, modernisation, [122-128](#), [145](#), [243](#), [244](#)

Mogadiscio, [61](#)

Moïse, [63](#)

Mombasa, [62](#)

monothéisme, [9](#), [21-24](#), [37](#), [38](#), [162-165](#)

mosquée, [39](#), [80](#)

Moulay Hassan I et II, [153](#), [155](#)

Moulay Idriss, [77](#)

Moulay Ismaïl, [145-149](#)

Moulay Muhammad V, [154](#), [155](#)

Moulay Soulayman, [151](#), [152](#)

Mourides,

 voir Muridiyya

Muawiyya, [27](#)

Muhammad, [21-30](#), [119](#), [121](#), [281](#)

 ascension, [29](#), [63](#), [64](#)

 imitation de, [42](#), [210](#), [280](#)

Muhammad Bello de Sokoto, [207-216](#)

Muhammad Rumfa de Kano, [204](#)

Muhammad Shafi, Shaykh de l'Éthiopie, [170](#), [171](#), [286](#), [291](#)

Muridiyya, Mourides, [255](#), [260-270](#), [285](#)

adaptation au régime colonial et laïque, 260-265
création d'un espace mouride, 78, 265, 268
migration, 265-270
pédagogie, 258-260
Mussolini, 174-177, 292
Mythe hamitique, 103, 291

Nana Asmau, 46, 207, 212-215, 285, 289

Napoléon, 11, 124, 125, 292
rivalité avec les Britanniques, 125
Noé, 103, 104
nomadisme, pastoralisme, 22, 33, 69, 140-142, 281
numérologie, 79

Océan Indien, 60-66
Oman, Arabes d'Oman, 65, 66, 219, 235, 288
Omdourman, 250, 251
Omeyyades, califat de Cordoue,
voir Andalousie califat de Damas, 28-30, 37
Ordre *versus* chaos, 85-88
Orientalisme, orientalistes, 128-131, 291

orthodoxie, orthodoxies, 13, 58, 286 voir Sunnisme, sunna
Osei Bonsu d'Ashanti, 87, 88, 192-198
Ottomans, Empire ottoman, 65, 122-
125, 167, 191, 290, 291
régime turco-égyptien, Turkiyya, 243, 244, 251

Ouganda,
voir Buganda

Ouolof,
voir Wolof

Ousman dan Fodio, 44, 45, 58, 189, 201-216, 242, 243, 246, 256, 270, 277,
280, 289
contestation de, 211

pédagogie,
voir éducation

pèlerinage, 78, 242, 252, 277 voir hijra

Pères Blancs, 106, 228, 229

pluralisme, 13

Poitiers, 118

polythéisme, 22, 37, 38, 168

Portugal, portugais, 64-66, 98, 116
voir Espagne
les Portugais en Abyssinie, 168, 169

Première Guerre mondiale, 265, 292

prière, [24](#), [38](#), [193](#), [278](#)
Prêtre Jean (mythe du), [159](#)
profession de foi, [38](#)
Ptolémée, sa conception de l'univers, [113-116](#)

Qadi, voir cour de justice, sharia
Qadiriyya, ordre soufi, [43-45](#), [206](#), [261](#) voir Abd al-Qadir al-Jilani
Quraysh, [23](#), [28](#), [81](#)

Ramadan,
 voir jeûne
Ras Tafari, Hailé Sélassié, [174-177](#)
récitation,
 voir Coran
réforme, mouvement de réforme, réformateurs, [44](#), [58](#), [66](#), [205-216](#) voir
orthodoxie

révélation, [34-43](#), [245](#), [246](#)
ribat, [69](#)
Rome, [65](#)
Russie, [12](#)

Saadiens (dynastie du Maroc), [143-145](#)
 défense contre les Ottomans, [144](#)
 défense contre les Espagnols et les Portugais, [144](#)
 invasion de l'Afrique de l'Ouest, [143](#)
Sahara, [66-71](#)
Sahel, [60](#), [101-103](#), [143](#), [201](#), [202](#)
Saïd, Edward, [124](#), [128](#)
Saint-Louis du Sénégal, [257](#), [258](#), [261](#)
Sainteté (formes de),
 voir Baraka voir Jérusalem, La Mecque, Médine, Moulay Idris, Touba

Saladin, [119](#)
Sankore (mosquée de), [80](#)
Seconde Guerre mondiale, [269](#), [270](#)
Sénégal, [255-270](#)
 chefs coloniaux, [261](#), [262](#)
Shakib Arslan, [176](#)
sharia, [36-42](#), [216](#), [292](#)
siba, [143](#)
Sicile, [10](#)
Sidiyya, [260](#), [261](#), [263](#), [264](#)
société patriarcale, [211-215](#), [220-222](#), [285](#)

Sofala, [61](#), [62](#)

Sokoto, le califat de Sokoto, [208-216](#), [242](#), [257](#), [283](#), [289](#) voir Ousmane dan Fodio

Songhay, [99-101](#), [143](#)

Sonni Ali, [100](#)

Soudan, [233](#), [239-253](#) voir Mahdi

Soufis, soufisme, ordres soufis, [42-45](#), [82](#), [170](#), [206](#), [242](#), [245](#), [255](#), [261](#), [262](#), [292](#), [293](#)

résistance à l'intervention du

gouvernement au Maroc, [151](#), [152](#)

voir *Qadiriyya*, *Tijaniyya*

Stanley, Henry Morton, [227](#), [228](#)

succession, [26](#), [248-250](#), [259](#), [265](#)

Sunnisme, sunna, [34-42](#), [66](#) voir orthodoxie

Suwari, Al-Hadj Salim, la tradition suwarienne, [84-88](#), [181](#), [194-197](#), [219](#), [285](#)

Swahili, [60-66](#), [219](#), [222-228](#), [270](#), [288](#), [293](#), [294](#)

tabouret d'or de l'Ashanti, [185](#), [186](#), [195-197](#), [287](#)

témoin,

voir profession de foi

textiles (production de), [203](#)

Théodore II, [171](#), [230](#)

théologie, espace théologique, [75](#), [160-162](#)

voir Dhimmi, Fitna, Identité, « Turcs »

Tijaniyya, ordre soufi, [82](#), [260](#), [261](#)

Tolède, [118](#), [120](#)

tolérance, [123](#), [177](#)

Tombouctou, [80](#), [93](#), [143](#)

Touba, [77](#), [260](#), [265](#), [270](#)

tradition,

voir hadith

traduction, traduisible, [281](#), [282](#)

traite des esclaves,

voir esclaves

tribunal,

voir cour de justice

Touareg, [205](#), [206](#)

Tunisie, [10](#), [68](#)

Turkiyya, Turcs, image des « Turcs », [191](#)

voir impérialisme

uléma, [247](#)

Umar, calife, [27](#)

Uthman, calife, [27](#), [163](#), [281](#)

Wolof, [256](#)

Yemen, [21-30](#), [162](#), [163](#), [165](#)

Yoruba, [211](#)

Youssef (Moulay, du Maroc), [153](#), [154](#)

zakat,

voir aumône

Zanzibar, [28](#), [65](#), [219](#), [223-228](#), [288](#)

Zoroastriens, mages, [36](#), [77](#)

Table des cartes

Carte 1 : Progression de l'islam en Afrique

Carte 2 : Routes marchandes en Afrique du Nord

Carte 3 : Les réseaux commerciaux d'Oman en Afrique de l'Est

Carte 4 : Comment les Arabes voyaient l'Afrique au XIII^e siècle

Carte 5 : Les États musulmans au Soudan et en Éthiopie. Les luttes dans la vallée du Nil

Carte 6 : Les États musulmans et les luttes en Afrique de l'Ouest

Carte 7 : L'implantation des Mourides au Sénégal vers 1880-1920

Figure 2 : Le secret du commerce océanique. Le *dhow* d'Afrique de l'Est qui permettait de se déplacer dans l'océan Indien. Peter S. Garlake, *The Kingdoms of Africa*, Oxford, Elsevier-Phaidon, 1978, p. 93.

Figure 3 : Kilwa, une des premières cités-États swahili. Peinture représentant le palais, île de Kilwa, Tanzanie. P. S. Garlake, *op. cit.*, p. 101.



Figure 4 : Mosquée construite en briques de terre selon la technique traditionnelle de la savane ouest-africaine. Mosquée et université de Sankoré à Tombouctou, Mali. Photo prise par l'auteur en 1979.



Figure 5 : Autre mosquée de style traditionnel. La mosquée du Vendredi à Mopti, Mali.
Photo prise par l'auteur en 1976.

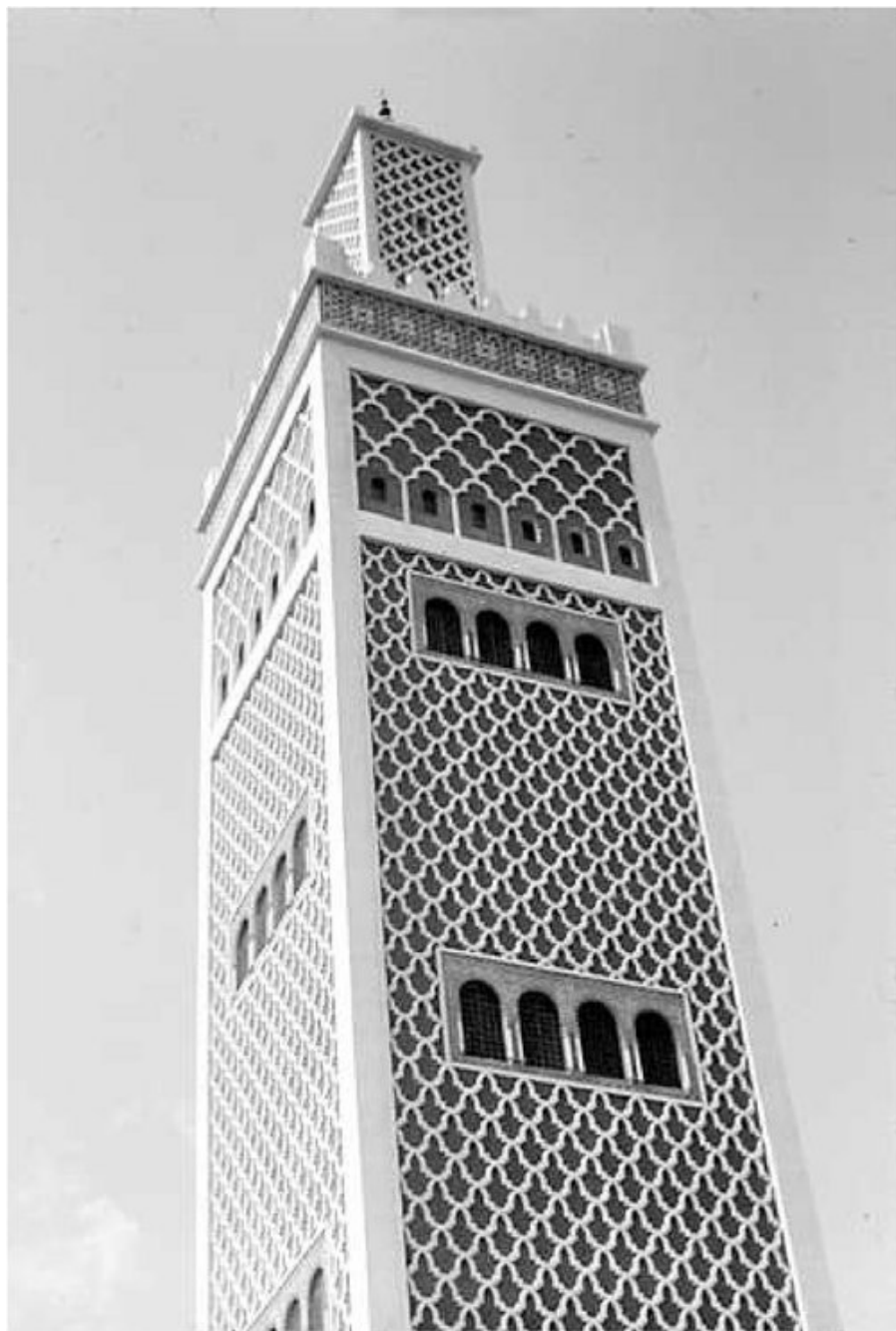


Figure 6 : Mosquée de style marocain. Le minaret de la mosquée de Dakar, Sénégal, construite et décorée de mosaïques par des artisans marocains au début des années 1960. Photo prise par l'auteur en 1968.

Figure 7 : Mosquée en briques de terre, vue par un artiste contemporain, vers 1975. Boubacar Coulibaly, peintre sénégalais. Photo de l'auteur.

Figure 8 : Enseignement islamique de base. Maître coranique et son élève, vers 1890, Guinée. Tiré de Félix Dubois, *La vie au continent noir*, Paris, J. Hetzel, 1893, p. 170.

Figure 9 : Piété et prière. Musulman sénégalais priant sur un bateau ; portrait d'un soldat de l'armée coloniale croqué par un artiste français. F. Dubois, *op. cit.*, p. 13.

Figure 10 : Piété et protection. Le chef ashanti Ejisuhene Nana Diko Pim III, photographié dans sa tenue de combat couverte de talismans, 1976. Collection Doran Ross.

في الحقبة الرابعة من القائمة ولتتبع من الثالث بهذه الطريقة أوجه أخرى غير هذه التفسيرات لأن مستقبل
استقبالها يتحول أيضًا بحيث يشترط أن لا يخرج الواحد من وسط الخواص الأربعة فربما سفلًا
وكيفما أشاء وبشرط أن لا يخرج خمسة من قطبه أيضًا فيحصل من ذلك سبعة أوجه فإذا ضُرب
الواحد النعم صارت جلستها ثمانية فهدد صرعا

٦	١	٨
٧	٣	٥

٢	٩	٤
٥	٦	٣

٤	٨	٢
٥	٦	٣

٦	١	٨
٧	٢	٩
٤	٣	٥

४	६	८
५	७	९
६	८	९

۴	۸	۲
۳	۵	۶
۱	۷	۹

4	3	2
9	8	1
7	6	5

2	4	6
9	8	1
5	3	7

٨	١	٦
٣	٤	٧
٤	٩	٢

الطريق الثاني

٦	٧	٨
٩	١٠	١١
١٢	١٣	١٤

1	2	3
4	5	6
7	8	9

طبعة ودراسة ابنه في وضع الاوقاف في بلاد مصر
سنة الالف الحادية من غير تعيين المجلد

١	٥	٩
٨	٣	٤

الكتاب في مراد
محمود وشمس

بعضهم يكثر بآثره ولبعضه في الشيء فيكون انتسابه إلى واحد الاستدراك صفا صفا وفي الآخر صفي في
وهذا وإن أخذ بعدد أجزاء الصانع فبعض تلك الدور لا ورثه شغل في هذه الدور الشا

الان للام والامه قال اليه والامه بعد من مبادي الادوار طريقتين احدهما ان تسبق عن البيت الذي
انتميت اليه في الوضع في صفه الذي يكون الانتقال في نوعه نصف نصف في بيوتته متواليه لجمه

الانتقال من صنفين بمقدار عدة أقسام للصلح وتأسيسها إذ تبعد عن البيت المنتهي إليه
ثلاثة في سنة الذي لجهة الانتقال من صنفين في جهة الواقعة لجهة الانتقال بصنفين

فالعبيث المشتهر لا بد باخذ حذره من التعبد من عومده الدور الثاني تضع قيمه في الياسهيب ابنه لانه

بعضه من مريء الدور الثاني فابعد بالثالث كما ابتدأت بالثاني وهذا إلى الأسفل، يجب أن يكون

ولي ومشيئة المستغلبين في العريضة متياسرين في الطولية فان الانتقال في العصف في العريضة

سفينتين صيفيين لانهما فنون صيفيين وحمل في الصعد الثالث وفي المولى به صعد صف لانهما ترك
سنا وحمل في ثمانية فاذا رجعنا بهذا البر خمسة اعداد في الخمس اقسام فسلعه كان العدد

امس في فاس الرابع عا فيه به الدور الاول ثم منتقل الى الدور الثاني باحد فصول تعليم الدور
بابان بنعد من بيت الثمة المذكور خمسة بيوت في ميفه واولي لانه الذي كان الانتقال الذي يرميه

پیڈا

Figure 11 : Divination et protection. Texte en langue arabe comportant des carrés magiques utilisés entre autres comme talismans. Claudia Zaslavsky, *Africa Counts*, Boston, Prindle, Weber and Schmidt, 1973, p. 144.

Figure 12 : L'invasion européenne. Napoléon en Égypte, lors de l'investiture d'un cheikh en 1800. Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh University Press, 1966.

Figure 13 : Défense contre l'invasion européenne. Une forteresse sur la côte à Agadir, Maroc.
Photo prise par l'auteur en 1967.



Figure 14 : Un sultan en voyage. Esquisse représentant Moulay Hassan, sultan alaouite du Maroc, à la fin du XIX^e siècle. Bibliothèque nationale, Paris, collections fin XIX^e siècle ; publié dans Jean Brignon *et al.*, *Histoire du Maroc*, Paris-Casablanca, Hatier-Librairie nationale, 1967, p. 314.



Figure 15 : Peinture, dans le style « traditionnel », représentant les diverses populations musulmanes d'Éthiopie. Adamu Tesfar, 2001. Collection Al et Polly Roberts.

Figure 16 : La minorité « suwarienne » dans la capitale de l'Ashanti. Esquisse représentant des musulmans de Kumasi. Tiré du journal de Joseph Dupuis, *Journal of a Residence in Ashanti*, Londres, Henry Colburn, 1824.

Figure 17 : Un opposant au jihad du Sokoto. Esquisse représentant le célèbre Cheikh al-Kanemi, du Bornou. E.W. Bovill (ed.), *Missions to the Niger*, Cambridge University Press, 1960.

Figure 18 : L'objet d'une compétition acharnée. Plan du palais du Buganda à la fin du XIX^e siècle. J.P. Thoonen, *Black Martyrs*, New York, Sheed and Ward, 1941.

Figure 19 : Le point de départ de l'expansion swahili en Afrique de l'Est au XIX^e siècle.
Gravure représentant Zanzibar, tirée de Henry M. Stanley, *Through the Dark Continent*, New York, Harper and Brothers, 1878, volume 1.

Figure 20 : Le roi courtoisé par les musulmans, les chrétiens et les autorités traditionnelles.
Photographie représentant le Kabaka Mutesa et ses chefs. Henry M. Stanley, *op. cit.*

Figure 21 : Soulèvement contre les « Turcs » au Soudan. Un religieux prêchant le jihad au début des années 1880. N. Daniel, *op. cit.*

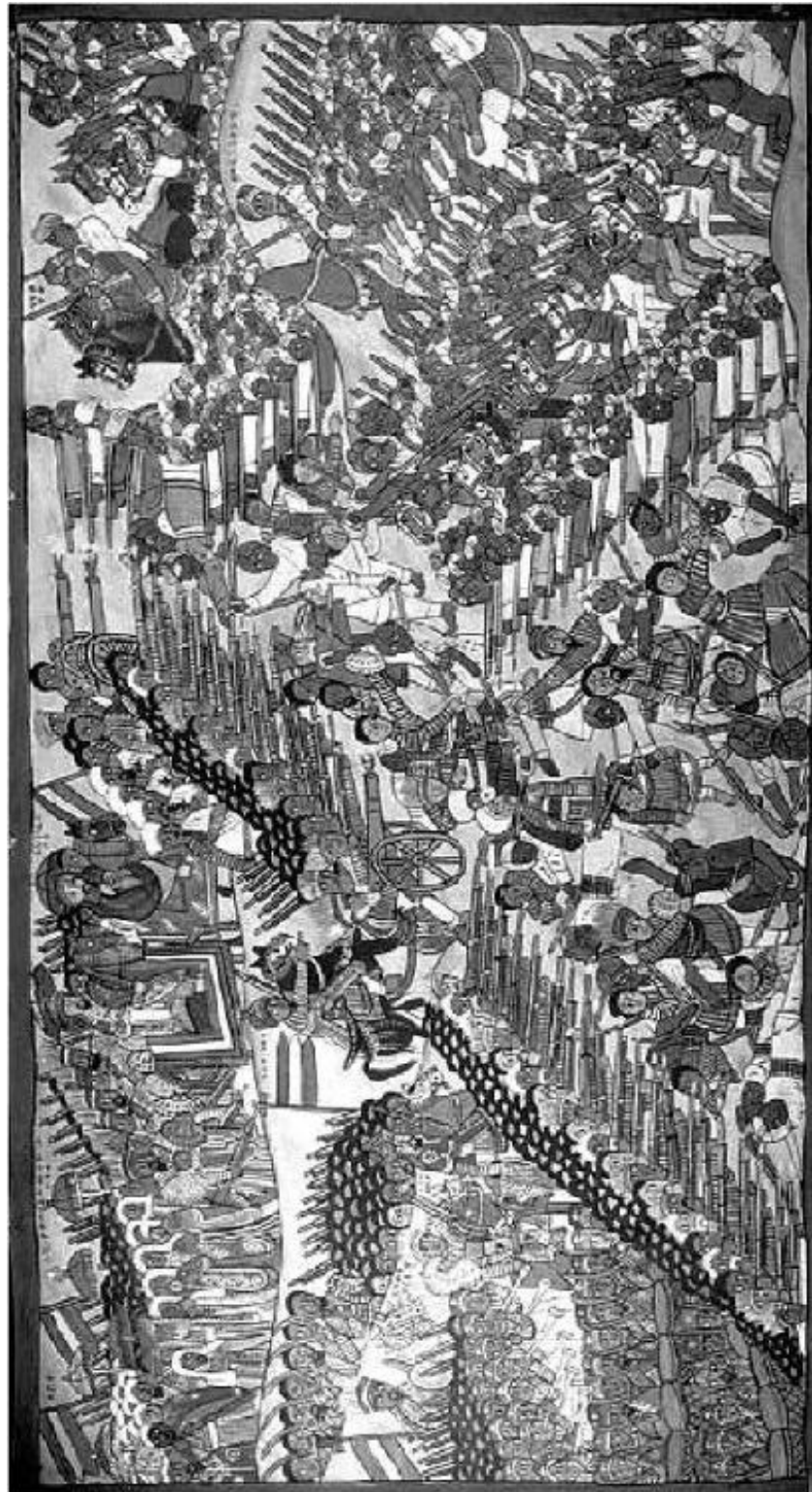


Figure 22 : Affrontement entre chrétiens et musulmans à Metemma (al-Qallabat) en 1889.
Peinture d'un artiste éthiopien anonyme, 1930. Collection Suzanne Miers.

Figure 23 : Un saint soufi au Sénégal. Amadu Bamba Mbacke, fondateur de la fraternité mouride, photographié en 1913. Paul Marty, *Études sur l'islam au Sénégal*, Paris, 1917, volume 1, p. 222. La photo vient du Fowler Museum of Cultural History, UCLA.

Figure 24 : La prière miraculeuse de Bamba sur les vagues de l'océan. Reproduction photographique d'une peinture sur verre représentant Amadu Bamba priant sur les eaux alors qu'il est envoyé en exil par les Français. Œuvre de Daouda M'Ballo, 1998, Dakar, Sénégal. Collection Al et Polly Roberts. Fowler Museum of Cultural History, UCLA, X97.14.33.

Table des matières

Couverture

Présentation du livre

Copyright

Titre

Avertissement

Remerciements

Introduction

Bibliographie et lectures complémentaires

PREMIÈRE PARTIE - LE CONTEXTE HISTORIQUE ET INSTITUTIONNEL

1 - Muhammad et la naissance de l'islam

Le cadre de la vie de Muhammad

L'expansion et le premier État islamique

Expansion et discordes

Les califats omeyyade et abbasside

Bibliographie et lectures complémentaires

2 - Les institutions fondamentales de l'islam

Les processus

Les obligations fondamentales et les institutions

Le soufisme et les ordres soufis

L'islam et les femmes

Bibliographie et lectures complémentaires

DEUXIÈME PARTIE - LES GRANDS THÈMES

3 - L'islamisation de l'Afrique

La porte d'entrée est-africaine et swahili

La porte d'entrée saharienne et les Berbères

Bibliographie et lectures complémentaires

4 - L'africanisation de l'islam

L'appropriation dans l'espace et dans le temps

L'appropriation d'une culture visuelle : amulettes et architecture

Rattachement généalogique et concurrence

Les musulmans en situation de minorité : la tradition de Suwari

Bibliographie et lectures complémentaires

5 - Identité islamique et commerce des esclaves

Les musulmans et la traite atlantique

Le commerce d'esclaves directement associé à l'islam

Les débats sur la légitimité de l'esclavage

Les Arabes trafiquants d'esclaves

Bibliographie et lectures complémentaires

6 - Les visions occidentales de l'Afrique et de l'islam

L'Afrique et l'héritage de l'Antiquité

Le défi de l'islam

Images de l'Afrique et de l'islam à l'époque moderne

Orientalisme et études africaines

Bibliographie et lectures complémentaires

TROISIÈME PARTIE - ÉTUDES DE CAS

7 - Le Maroc : les musulmans dans une « nation musulmane »

Les commencements

L'État marocain au cours des derniers siècles

Les diverses formes de l'autorité islamique au Maroc

Les vicissitudes du Maroc aux XIX^e et XX^e siècles

Bibliographie et lectures complémentaires

8 - L'Éthiopie : des musulmans dans une « nation chrétienne »

L'identité chrétienne en Éthiopie

Les premières relations des musulmans avec Aksoum

Les relations avec l'Égypte musulmane

Croisades et jihad : affrontements en Éthiopie

Islamisation et nouveaux affrontements

Les musulmans et l'occupation italienne

Bibliographie et lectures complémentaires

9 - L'Ashanti et Kumasi : une minorité musulmane dans « un océan de paganisme »

L'émergence de l'empire Ashanti

La communauté musulmane de Kumasi au début du XIX^e siècle

La tradition suvarienne à l'épreuve

Conclusion

Bibliographie et lectures complémentaires

10 - Sokoto et le pays haoussa : jihad au cœur du dar al-islam

Le monde haoussa

L'apparition d'Ousman dan Fodio

Le développement d'une pédagogie de l'islamisation

Conclusion

Bibliographie et lectures complémentaires

11 - Le Buganda : compétition religieuse autour d'un trône

Les structures de la société du Buganda

La diffusion de l'islam au Buganda

Le développement de l'islam sous le Kabaka Mutesa

L'intensification de la compétition religieuse autour de Mutesa

La religion et les luttes pour le pouvoir après Mutesa

Conclusion : le destin des musulmans dans le Buganda « chrétien »

Bibliographie et lectures complémentaires

12 - Le Soudan : le Mahdi et le calife au milieu des rivalités impérialistes

Le Soudan, corridor du Nil vers l'intérieur

La Turkiyya

Le règne du Mahdi

Le règne du khalifa Abdullahi

Le colonialisme britannique et la famille du Mahdi

Bibliographie et lectures complémentaires

13 - Sénégal : Ahmadou Bamba et les Mourides sous l'autorité coloniale des Français

Le Sénégal à la fin du XIX^e siècle

L'émergence d'Ahmadou Bamba et de ses disciples

Conflit et collaboration avec les autorités françaises

Trouver les formes d'une accommodation

La succession et le renforcement des relations

Prolongement dans le temps, l'espace et l'art

Bibliographie et lectures complémentaires

Conclusion

Processus d'islamisation, d'arabisation et d'africanisation

La construction d'un espace musulman

Franchir les frontières et les étapes

Impérialisme et résistance

Glossaire

Index

Table des cartes

Cahier iconographique